
HARVARD LAW LIBRARY
3 2044 097 719 686

LE DROIT CANON

ET

LE DROIT NATUREL

APPROBATION

Sur le rapport favorable que nous a présenté M. l'abbé Bernard, docteur en théologie et en droit canon, professeur à la Faculté de théologie, nous approuvons bien volontiers l'impression du livre intitulé : *le Droit canon et le Droit naturel, Études critiques*, par M. l'abbé Deville, professeur de théologie à la maison des Chartreux.

Lyon, le 26 septembre 1879.

L. PAGNON,
Vic.-gén.

LE DROIT CANON

ET

LE DROIT NATUREL

ÉTUDES CRITIQUES

PAR

L'ABBÉ DEVILLE

PRÊTRE DE LA SOCIÉTÉ DE SAINT-IRÉNÉE
DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANON
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A LA MAISON DES CHARTREUX



LYON
LIBRAIRIE BRIDAY
AVENUE DE L'ARCHEVÊCHÉ, 3

—

1880

5/3/24.

AVANT-PROPOS

Il y a quelques années, la librairie de Marescq, à Paris, publiait sur le droit une œuvre importante et de longue haleine; elle était due à la plume d'un membre érudit de l'Université, M. Tissot, qui professa longtemps la philosophie à Dijon, devint plus tard doyen honoraire de la Faculté des lettres de cette ville, et correspondant de l'Institut (1).

Le livre nous tomba par hasard entre les mains, et quelle ne fut point notre surprise d'y trouver la législation de l'Église en butte aux critiques les plus violentes et les plus injustes! Un chapitre entier roule sur les rapports du droit canon et du droit naturel; l'auteur les oppose constamment l'un à l'autre, et s'efforce en vain de démontrer que le droit qui émane de la révélation est en contradiction absolue avec celui qui ressort de la nature, qu'il l'anéantit, ou du moins qu'il en arrête la marche régulière et progressive. Ces atta-

(1) *Introduction historique et philosophique à l'étude du droit*, 2 vol. in-8. Paris, Marescq aîné, rue Soufflot, 17, 1875. — M. Tissot est mort quelque temps après la publication de son ouvrage; mais si sa personne a disparu, ses écrits restent : *scripta manent*. Or, c'est à ses écrits, et non point à sa personne, que s'adressent nos observations, suivant le conseil de saint Augustin : *Dilige personas, interfice errores.*

ques sont d'autant plus dangereuses et plus perfides, qu'elles se cachent sous une apparence d'érudition, et semblent s'appuyer sur un grand nombre de textes empruntés, soit au Décret de Gratien, soit aux Décrétales de Grégoire IX.

Nous crûmes devoir, mais uniquement pour notre satisfaction personnelle, compulser, à notre tour, les mêmes recueils, suivre l'auteur pas à pas, vérifier les textes qu'il allègue, et les étudier pour en bien saisir le sens et la valeur : nous demeurâmes bientôt convaincu que la législation ecclésiastique avait été étrangement dénaturée, ses Décrets souvent mutilés, et toujours faussement interprétés.

Ce travail de critiques et de réfutations était achevé depuis longtemps déjà; nous ne songions nullement à le publier, persuadé, d'une part, de notre insuffisance à traiter un si grave sujet, espérant, de l'autre, qu'une plume plus autorisée que la nôtre viendrait un jour rétablir les droits de la vérité, et venger l'Église si injustement attaquée.

Cédant à des sollicitations amicales, trop bienveillantes sans doute, nous nous sommes décidé à mettre la dernière main à l'œuvre et à l'offrir au public, en la faisant précéder d'une étude sur le droit, et ses différentes manifestations dans le monde.

Il nous a semblé, en effet, que nulle part l'idée du droit n'avait été suffisamment dégagée des nuages et des erreurs dont l'a entourée l'esprit moderne : il fallait donc la ramener à sa simplicité première et native. Le géomètre définit la ligne droite le plus court chemin d'un point à un autre; ainsi en est-il du droit : il est la plus courte voie que

l'homme doive parcourir, du berceau à la tombe, pour atteindre ses immortelles destinées; il est, en un mot, comme on l'a fort bien dit, le plus court chemin de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu, suprême législateur (1).

Cette notion du droit, si simple et si profonde en même temps, nous l'avons cherchée d'abord dans le témoignage de la raison; nous l'avons demandée ensuite aux jurisconsultes de la vieille Rome, mais à ceux-là seulemen qui ont ressenti l'influence de l'esprit chrétien; puis descendant le cours des siècles, nous avons interrogé nos grands jurisconsultes français, d'Aguesseau, Domat et Pothier, dont les œuvres portent l'empreinte d'une raison si noble, si élevée, et d'un si ferme bon sens; enfin, est-il besoin de le dire, nous avons eu surtout recours à l'enseignement de l'Église et de ses Docteurs.

Mais entre tous les Docteurs, celui que nous avons consulté de préférence et avec le plus de fruit, c'est l'ange de l'école, saint Thomas d'Aquin : nous ne pouvions assurément choisir un guide plus sûr et plus éclairé que le « prince et le maître de tous les théologiens, Omnium princeps et Magister », *comme l'appelle, dans une Encyclique récente, le pape Léon XIII.* (2)

Nous sommes heureux de répondre ainsi, dans la faible mesure de nos forces, aux éloquentes et pressantes exhortations que le Pasteur universel vient d'adresser à l'Église.

(1) *Revue catholique des Institutions et du Droit,* p. 117, août 1879.
(2) *Encyclique :* Æterni Patris, 4 août 1879.

Jamais les gloires du Docteur angélique n'avaient été célébrées en un plus magnifique langage; jamais plus brillante couronne n'avait été tressée, et posée sur son front par une main plus auguste.

Oui vraiment, comme le dit Léon XIII, saint Thomas est « le soutien et l'ornement de l'Église catholique, Catholicæ Ecclesiæ præsidium et decus »; « *semblable au soleil, il réchauffa la terre par l'ardeur de ses vertus, et la remplit des splendeurs de sa doctrine;* soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit »; « *il distingue parfaitement, ainsi qu'il convient, la raison d'avec la foi, et les unit toutes deux par les liens d'une mutuelle amitié: il conserve à chacune ses droits, il sauvegarde sa dignité, de telle sorte que la raison, portée sur les ailes de Thomas jusqu'au faîte de la nature humaine, ne peut guère monter plus haut, et que la foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux ou plus puissants que ceux que Thomas lui fournit.* » (1)

Combien de fois, dans le cours de cet écrit, n'avons-nous pas éprouvé la justesse et l'opportunité des paroles suivantes : « Ce que saint Thomas enseigne sur la vraie nature de la liberté, qui de nos jours dégénère en licence, sur la divine origine de toute autorité, sur les lois et leur puissance, sur le gouvernement paternel et juste des souverains, sur

(1) « Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere ; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta. »

l'obéissance due aux puissances les plus élevées, sur la charité mutuelle qui doit régner entre tous les hommes : ce qu'il dit sur ces sujets et d'autres du même genre, a une force immense, invincible, pour renverser tous ces principes du droit nouveau, dangereux, on le sait, au bon ordre et au salut public. » (1)

Nous soumettons humblement ce travail au jugement de la sainte Église romaine et de son Pontife, infaillible gardien de la vérité; nous ne saurions mieux faire que d'emprunter à saint Bernard la protestation suivante : « Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini, totum hoc, sicut et cætera quæ ejusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare » (2). *Pourrions-nous agir autrement !*

Saurions-nous jamais oublier les deux années que nous avons passées au sein de la Ville éternelle, à l'ombre de la chaire de Pierre, pour y puiser la saine doctrine, et apporter à nos études un couronnement digne d'elles ! Si cet écrit a quelque mérite, il faudra l'attribuer aux maîtres illustres dont nous avons suivi autrefois les doctes leçons (3).

(1) « Quæ enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cujuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et æquo summorum principum imperio, de obtempe ratione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate ; quæ scilicet de his rebus et aliis generis ejusdem a Thoma disputantur maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea juris novi principia, quæ pacato rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscumtur. »

(2) Epist. CLXXIV, n. 9.

(3) S. E. le Cardinal Franzelin ; Mgr Roncetti, aujourd'hui nonce à Munich ; M. le Chanoine de Angelis.

Pourrions-nous oublier aussi que nous appartenons à une société de prêtres qui a pris pour devise ces mémorables paroles de son glorieux père, saint Irénée !

« A l'Église de Rome, en raison de son éminente primauté, doit nécessairement être unie chaque église, c'est-à-dire les fidèles de toutes les parties du monde ; c'est en elle qu'ils ont toujours conservé la tradition apostolique : Ad hanc Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in quà semper ab his, qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio » (1).

(1) *Contra hæreses*, L. III, n. 2.

Lyon, le 22 septembre 1879.



LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE DU DROIT

S'il est un mot dont il importe de bien comprendre le sens et la valeur, n'est-ce pas celui qu'on trouve aujourd'hui sur toutes les lèvres, et que les échos de la Presse contemporaine répètent sans cesse ? Qu'est-ce que le droit ? Quelle est son origine, sa nature et son étendue ? Depuis la fameuse déclaration des droits de l'homme, ce mot, quand on le prononce, semble avoir le dangereux privilège de remuer les masses, et de les soulever, comme la tempête soulève les flots de l'Océan.

Et cependant, de toutes les expressions de notre langue, il n'en est peut-être pas qui prête à plus d'équivoques, et qui soit plus mal définie que celle-là : on lui donne, en effet, des significations fort diverses : elle désigne d'abord la science qui détermine les droits de l'homme dans les différents

ordres auxquels il appartient, dans l'ordre naturel, religieux et civil : de là le droit naturel, le droit canonique et le droit civil. Si de la science nous passons à l'objet lui-même de ses études et de ses recherches, nous rencontrerons encore la même expression : droit et loi sont synonymes; ainsi nous avons la loi naturelle, la loi canonique et la loi civile. Enfin, on appelle droit la faculté, le pouvoir qui réside dans l'homme de réaliser sa destinée.

De ce dernier sens il est aisé de remonter aux autres : l'homme reçoit de Dieu, auteur suprême de la nature et de la grâce, certaines aptitudes, certaines facultés naturelles et surnaturelles; ce sont ses droits : mais ces aptitudes, ces facultés ont besoin d'être réglées et dirigées par une loi; et cette loi, c'est le droit. Enfin, pour connaître les lois qui gouvernent les différents ordres desquels l'homme relève, il faut les étudier dans leurs sources, les analyser et les coordonner : ces travaux constituent une science; et cette science, c'est encore le droit : ainsi le pouvoir, la loi, la science reçoivent une dénomination identique.

A cette confusion, qui naît de l'imperfection du langage, vient s'en joindre une autre plus réelle et plus funeste encore : celle qui résulte des innombrables systèmes émis sur l'idée du droit par les philosophes

et les jurisconsultes de toutes les écoles et de tous les temps. Notre intention n'est pas de les passer tous en revue, de les discuter et de les critiquer : ce travail dépasserait la mesure de nos forces et le but plus modeste que nous nous sommes proposé d'atteindre.

Nous voudrions simplement jeter un peu de lumière sur ce difficile problème, que l'esprit de système et d'erreur s'est plu, depuis un siècle surtout, à obscurcir et à dénaturer. C'est là, en effet, qu'il importe de ne point se laisser duper par « la piperie des mots, » selon le sage avis de Montaigne; car la science du droit, loin d'être purement théorique et spéculative, est une science éminemment sociale et pratique. Une fois les principes posés, le peuple ne tarde pas à les traduire dans les faits, et sa logique impitoyable et terrible ne recule pas devant les conséquences les plus extrêmes et les plus désastreuses.

Pour arriver à une notion claire et précise du droit, il faut s'élever au-dessus des données vagues et incertaines, et remonter à ces principes naturels, inébranlables, universels, qui n'appartiennent à aucune école, à aucun siècle, mais au sens commun, et qui forment en quelque sorte le patrimoine de l'esprit humain ; il faut revenir à cette philosophie éternelle, comme l'appelle excellement Cicéron :

« *est perennis quædam philosophia.* » Oui, c'est aux sources de cette philosophie traditionnelle, agrandie, épurée par le christianisme, qu'il faut venir puiser la solution de tous les grands problèmes sur la question du droit, de sa nature et de ses origines.

Le vice radical des théories modernes, c'est de vouloir éliminer Dieu de la science du droit, comme on a tenté de le chasser du domaine des autres sciences : le droit n'est pas seulement un rapport d'homme à homme, mais il est avant tout un rapport de l'homme à Dieu, de la créature à son Créateur. le droit vient de Dieu, puisqu'il est l'Auteur suprême de toutes les prérogatives et de toutes les facultés humaines : il mène à Dieu, car il est la fin dernière et nécessaire de tous les êtres, et principalement de l'homme, le roi de la création : en un mot, l'idée de Dieu doit être rétablie à la base et au sommet du droit : telle est la vérité qui se dégage clairement aux regards de l'esprit, quand il interroge l'enseignement traditionnel et chrétien.

Le droit, suivant les jurisconsultes romains, c'est ce qui est toujours bon et équitable : « *quod semper æquum et bonum est jus dicitur* »(1). Voilà le principe général, la règle invariable et absolue à laquelle doit être comparé tout ce qui aspire à porter le

(1) Dig. de Just. et jur. I. 1.

nom de droit. Mais qu'est-ce que le juste? qu'est-ce que l'honnête? C'est ce qui est conforme au sens moral, à la conscience : mais la conscience, pour opérer ce discernement, a besoin d'avoir devant les yeux un idéal d'après lequel elle juge et prononce; et cet idéal, que peut-il être en dernier ressort? sinon l'être infini, modèle de toute justice et de toute perfection. C'est ainsi que de l'idée du droit on remonte nécessairement à l'idée de Dieu, en suivant le procédé rationnel employé par les plus grands génies de tous les temps, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet.

Si de la notion abstraite du droit, nous passons à la science elle-même, à la jurisprudence, nous trouverons une définition plus explicite encore : « la jurisprudence, dit Ulpien, c'est la connaissance des choses divines et humaines : « *Jurisprudentia est Divinarum et humanarum rerum notitia.* » (1) Le droit est donc divin, et, selon la remarque d'un éloquent publiciste, l'on ne sait rien du droit si l'on ne sait rien de Dieu (2).

(1) Id.

(2) Voir sur ce point la première conférence faite à l'Université catholique de Lyon, par M. Lucien Brun, sénateur, le 15 mai 1876.

Ces remarquables conférences ont paru successivement dans une excellente Revue que nous ne saurions assez recommander : la *Revue catholique des Institutions et du Droit.* (Grenoble, Baratier et Dardelet.)

Le jurisconsulte romain revient encore sur cette idée, lorsqu'après avoir défini le droit, considéré comme corps de doctrine et de préceptes : « l'art de ce qui est bon et honnête, » « *jus est ars boni et æqui,* » il ajoute immédiatement ces admirables paroles : « *cujus merito quis nos sacerdotes appellet* » (1). La magistrature, en effet, n'est-elle pas un véritable sacerdoce ? Le prêtre et le magistrat ne sont-ils pas, l'un et l'autre, préposés à la garde d'un sanctuaire ? N'ont-ils pas pour mission de veiller à la conservation et au développement des deux forces vives de toute société : la Religion et la Justice ?

On sent déjà passer, dans cet enseignement d'Ulpien, le souffle de l'Évangile ; car, à n'en pas douter, il a subi l'influence des idées chrétiennes : mort en 230 après Jésus-Christ, il a été le témoin des premiers triomphes du Christianisme naissant. Dès le commencement du second siècle, en effet, le nombre des chrétiens commençait à devenir imposant : Pline le jeune, gouverneur de la Bithynie, se plaignait, sous le règne de Trajan, de ce que la nouvelle religion se propageait dans les villes, les bourgades et les campagnes ; les temples étaient presque déserts, et les sacrifices interrompus (2). Quelques années

(1) Dig. I. 1.
(2) Epist. lib. X.

plus tard, les chrétiens étaient au Sénat; ils remplissaient les légions et assuraient à l'état des victoires qui forçaient l'empereur à la reconnaissance. C'est ainsi qu'au témoignage de Tertullien et d'Eusèbe (1) la légion fulminante, composée de chrétiens, assura la victoire de Marc-Aurèle sur les Quades.

Les grandes vérités, dont nous venons d'entendre un écho dans l'enseignement du jurisconsulte romain, le Christianisme les professait ouvertement depuis un siècle et demi, au prix du sang de ses martyrs, et son empreinte était déjà sur le monde. Aussi les docteurs de l'Eglise ont-ils embrassé sans hésitation cette doctrine, qu'ils ont agrandie et développée à la lumière toujours croissante de l'Évangile. Appuyés sur les données de la Révélation, ils ont affirmé avec une autorité nouvelle la céleste origine du droit : « *Non est potestas nisi a Deo* » (2). Ecoutons saint Augustin dans son commentaire sur le Psaume CXLV : « Le droit est ce qui est juste, et tout ce qu'on appelle droit ne l'est pas pour cela; qu'arrive-t-il donc si quelqu'un établit un droit injuste? Il ne faut pas lui donner le nom de droit; cela seul, en effet, mérite vraiment d'être appelé droit, qui est en même temps juste. »

(1) Tert. Apolog. 55, 5; et Eusèbe, liv. V, chap. 5.

(2) Epist. ad Rom. XIII, 1.

« *Jus est quod justum est : neque enim omne quod jus dicitur, jus est. Quid si aliquis condat jus iniquum? nec jus dicendum est, si injustum est : illud ergò verum jus est, quod etiam justum est.* » (1) Peut-on désirer un témoignage plus explicite en faveur de l'identité du droit, du juste et de l'honnête? Saint Isidore de Séville, qui a composé un traité des étymologies, fait dériver par syncope « *Jus* » de « *Justum* » : *Jus* a *Justo* (2). Saint Thomas d'Aquin ne parle pas autrement que les deux docteurs des Eglises d'Afrique et d'Espagne : pour l'Ange de l'Ecole, comme pour Augustin et Isidore, le droit n'est pas autre chose que la justice et l'équité (3).

Nous n'ignorons pas que les jurisconsultes romains, qui ont vécu avant l'ère chrétienne, assignaient au droit une origine différente. D'après eux, le droit prendrait sa source dans un ordre, dans un commandement positif : « *Jus a Jussû seu jubendo* ». Ils ne faisaient que suivre, en ce point, la doctrine enseignée déjà par Aristote (4) ; de là cette définition admise par le Code Justinien : « *Jus est id quod jussum est.* »

(1) Edition Migne, t. v, p. 1894.
(2) Etymol., C. III.
(3) Summa Theol. 2ª 2ᵉ, q. 57.
(4) Ethic., C. I.

Mais entre ces deux notions étymologiques et rationnelles, nous n'hésitons pas à préférer la première, car elle pénètre plus avant dans la nature intime et l'essence même du droit; tandis que la seconde s'arrête à ce qu'il y a de positif et d'humain dans le droit, à ce qu'on pourrait appeler sa détermination, sa modalité : elle n'en atteint pas la substance; elle ne va pas jusqu'aux dernières assises sur lesquelles il repose comme sur un fondement inébranlable.

Non, ce n'est pas de la volonté humaine que découle le droit; qu'il s'agisse de la volonté d'un seul, ou de la volonté de plusieurs, peu importe; c'est de plus haut qu'il descend, semblable à ces fleuves dont la source est cachée dans les sommets abrupts des plus hautes montagnes. Les jurisconsultes modernes ont mal interprété la définition de Justinien, en s'appuyant sur elle pour assigner au droit une origine purement arbitraire. Nous aussi, nous disons volontiers avec le Code Justinien : « *Jus est id quod jussum est :* » le droit est ce qui est commandé, mais à une condition, c'est que cet ordre ou ce commandement soit conforme à la justice et à l'équité; car, répéterons-nous avec saint Augustin, tout ce qui est ordonné ne mérite pas toujours de porter le nom de droit : « *Neque enim omne quod jus dicitur, jus est.* »

Nous aussi, nous reconnaissons, avec le célèbre chancelier d'Aguesseau, que « la notion exacte du nom de droit renferme toujours l'idée d'une puissance capable de contraindre les hommes à la soumission, » mais nous voulons trouver dans cette puissance des caractères absolus de sagesse et de bonté, qui puissent nous garantir contre tout abus de pouvoir. Or ces caractères ne conviennent évidemment qu'à la puissance divine.

La source du droit est donc dans la volonté de Dieu. Oui, Dieu seul par sa volonté peut créer le droit, parce que seul il ne peut jamais vouloir que le juste et l'honnête. Les volontés humaines sont mobiles et sujettes à l'erreur; la volonté de Dieu est infaillible par nature et immuablement fixée dans le bien : « *fatur et jubet,* » suivant l'énergique expression de saint Augustin. Il parle, et sa parole est un commandement, un ordre, parce qu'elle est infiniment juste et infiniment sage. Cependant si l'on va au fond des choses, ce n'est pas dans la volonté de Dieu qu'on trouvera la dernière raison du droit, mais plutôt dans son immuable justice et sa souveraine sagesse.

Ainsi, quelle que soit la variété des étymologies du mot droit, quels que soient les différents points de vue auxquels on se place, on arrive toujours à une

idée fondamentale de justice et d'équité : « *quod semper æquum et bonum est, jus dicitur.* » Or cette idée n'atteint sa pleine réalisation qu'en Dieu : donc c'est en Dieu qu'il faut chercher la plénitude du droit comme de toutes les autres perfections : l'idée du droit est donc inséparable de l'idée de Dieu.

On s'étonnera peut-être de nous voir insister sur un point de doctrine qui semble, de prime abord, si élémentaire et si évident pour quiconque a les moindres notions de métaphysique; mais nous vivons à une époque où les vérités les plus simples se troublent et s'obscurcissent dans les intelligences, où le sens commun devient la chose la plus rare au monde. « Nous manquons de raison plus encore que de religion, » disait l'archevêque de Cambrai : cette parole n'est-elle pas plus vraie aujourd'hui qu'au temps de Fénelon ? Il importe donc d'opposer aux négations hardies et insensées les affirmations de la tradition et du sens commun; car, en définitive, le bon sens restera toujours, comme l'a dit Bossuet, « le maître des choses humaines. »

C'est en éclairant notre marche à cette double lumière que nous avons essayé de déterminer le sens qu'il faut attribuer au mot droit. Nous avons dégagé de l'enseignement traditionnel l'idée gé-

nérale qui doit en quelque sorte dominer les significations multiples et diverses dans lesquelles on prend ordinairement ce mot.

L'identité absolue du droit et du bien : telle est la doctrine des interprètes les plus autorisés du droit romain et du droit chrétien, depuis le jurisconsulte Ulpien jusqu'au célèbre chancelier d'Aguesseau. Nous devons maintenant analyser cette idée et en faire l'application aux principales formes sous lesquelles se manifeste le droit : or ces manifestations peuvent être considérées à un double point de vue, au point de vue objectif et au point de vue subjectif, pour parler le langage de la scolastique. Objectivement, le droit s'incarne dans la loi ; subjectivement, il se concentre dans l'individu, et devient en lui le pouvoir ou la faculté de tendre à la fin réclamée par sa nature et ses aspirations légitimes.

CHAPITRE SECOND

LE DROIT OBJECTIF OU LA LOI

Il ne nous est pas possible d'aborder ici toutes les questions qui, de près ou de loin, se rattachent à la loi, à sa nature et à son origine. Nous voulons simplement esquisser, à grands traits, les caractères essentiels de la loi, afin de retrouver en elle une réalisation complète ou du moins partielle de cet idéal du bien et du juste, qui n'est autre, en définitive, que l'idéal même du droit.

Quelle est l'essence de la loi ? En quoi consiste-t-elle ? Quels sont les principaux actes qui concourent à sa formation ? La loi procède-t-elle de l'intelligence ou de la volonté ? Ne résulte-t-elle pas plutôt de la mise en jeu et de l'accord de ces deux facultés maîtresses dans l'homme ? Telles sont les questions auxquelles nous nous proposons de répondre, en puisant aux sources les plus pures de la théologie. On connaît assez les travaux immenses que nous ont légués sur ce point les théologiens, et notam-

ment le docte Suarez, dont le *Traité sur les lois* obtint, à son apparition, un succès si éclatant qu'il fut réimprimé plusieurs fois. Le célèbre jésuite espagnol est un des plus sûrs et des plus fidèles commentateurs du Maître par excellence, du divin Thomas d'Aquin : aussi bien, c'est par l'Ange de l'école que nous allons commencer.

Ouvrons la somme théologique : au commencement de son traité des lois, le docteur angélique se pose cette question : « *Utrùm lex sit aliquid rationis?* » (1). La loi est-elle quelque chose de la raison? Appartient-elle à la raison? Et il répond en ces termes : « *Cum lex sit quædam regula et humanorum actuum mensura, necessariò ad ipsam rationem spectat* » (2). « Puisque la loi est la règle et la mesure des actes humains, elle relève nécessairement de la raison. » La loi est une règle, une mesure; c'est bien là, en effet, l'idée première éveillée par ce mot dans l'esprit humain; il vient de *ligare*, parce que la loi lie en quelque sorte le sujet, en l'obligeant à faire ce qu'elle commande, et à éviter ce qu'elle défend : « *dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum* (3). »

(1) 1ª 2æ. q. XC. a. 1.
(2) 1ª 2æ. q. XC. a. 1.
(3) Id.

Mais la loi serait-elle la règle universelle et absolue des actes humains ? Non, car il existe un principe supérieur qui la domine, duquel elle dépend; et ce principe, c'est la raison, qui a pour but de régler et d'ordonner toutes choses : « *Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est primum principium actuum humanorum : rationis enim est ordinare ad finem* » (1).

Cependant la loi porte à bien agir ceux qui se soumettent à son empire : or, c'est la volonté qui porte à l'acte, et non la raison; donc la loi semble appartenir à la volonté plutôt qu'à la raison. Telle est l'objection principale que se fait à lui-même le docteur angélique, suivant sa méthode accoutumée, et il cite à l'appui l'axiome du droit romain: « *Quod placuit principi, legis habet vigorem ;* » « ce qui a plu au Prince a force de loi. » Écoutons sa réponse ; elle contient en germe la vraie doctrine toute entière : « *Ratio habet vim movendi a voluntate; ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas, de his quæ imperantur, ad hoc quòd legis rationem habeat, oportet quod sit aliquâ ratione regulata, et hoc modo intelligitur quod* « *voluntas Principis habet vigorem*

(1) Id.

legis; » *alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas quam lex* » (1). « La raison, il est vrai, reçoit de la volonté la force impulsive qui doit exciter le sujet à l'action; en effet, dès que l'homme s'est proposé un but déterminé, la raison lui indique les moyens qu'il devra prendre pour y arriver; mais la volonté n'a réellement force de loi que si elle est fondée sur un motif rationnel, et c'est en ce sens seulement qu'il faut entendre l'axiome: « la volonté du Prince a force de loi; » en dehors de là, cette volonté serait un crime plutôt qu'une loi véritable. » Nous ne savons s'il est possible de flétrir en termes plus énergiques l'arbitraire et le despotisme dans l'exercice de l'autorité, et de tracer d'une main plus ferme la limite qui sépare l'usage légitime du pouvoir de son abus et de la tyrannie.

La loi doit être conforme à la raison: tel est son premier caractère. Aussi l'Ange de l'école, lorsqu'il en donnera une définition exacte et complète, l'appellera-t-il avant tout: « *Rationis ordinatio,* » « une prescription de la raison. » Mais de quelle raison veut-il parler? Serait-ce de la raison individuelle? *Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis?* (2) Tout homme peut-il s'ériger en législa-

(1) 1ª 2ª. q. XC. a. 1.
(2) 1ª 2ª. q. XC. a. 3.

teur ? Non, car il est de l'essence de la loi de tendre au bien général, au bien de tous; c'est donc au peuple où à celui qui le représente et tient sa place qu'il appartient de faire la loi : la raison en est évidente : « *Ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis* » (1). Celui-là seul, en effet, qui, par sa nature, est destiné à une fin particulière, peut et doit ordonner les moyens qui y conduisent. Or, le bien commun, le bien général, par qui est-il désiré, convoité, poursuivi ? Est-ce par l'individu isolément pris ? Non, mais par la réunion de tous les individus, par la société, par le peuple, en un mot, ou encore par une personne qui le représente et agisse en son nom.

Le peuple ou son représentant légitime : voilà, suivant saint Thomas, le véritable législateur : « *Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet.* » (2)

Combien cette doctrine est lumineuse et profonde ! elle donne vraiment la clef de solution du redoutable problème, si agité aujourd'hui, de la nature du pouvoir et de son exercice normal et régulier. Les différentes formes de gouvernement

(1) 1ª 2ᵃᵉ. q. XC. a. 1.
(2) 1ª 2ᵃᵉ. q. XC. a. 3.

sont admises par le docteur angélique et par tous les grands théologiens du moyen âge qui ont marché sur ses traces. L'Evangile, en effet, n'a révélé expressément aucune forme de gouvernement comme nécessaire; il n'en a consacré aucune : la puissance seule dérive de Dieu, et non la manière extérieure dont elle s'exerce.

Il y a dans l'autorité deux éléments distincts qu'il importe de ne pas confondre : l'un est absolu, essentiel, invariable et universel; l'autre, au contraire, est relatif, accidentel, variable et particulier. Le premier, c'est le pouvoir considéré en lui-même, d'une manière abstraite; le second, c'est toujours le pouvoir, mais considéré d'une façon concrète, dans les manifestations diverses et multiples qui ont pu et dû varier selon les besoins, les circonstances et le génie des peuples. La nature essentielle et la source première de l'autorité ont été partout les mêmes; et si l'on peut dire que les formes, sous lesquelles se manifeste le pouvoir, sont humaines, on est obligé de reconnaître que le fond même du pouvoir est divin.

Tel est, en substance du moins, sur cette grave et importante question, l'enseignement des Maîtres de la théologie scolastique; et si, même au sein des écoles catholiques, on s'en était tenu à cette

large et lumineuse doctrine, que de malentendus, que de discussions passionnées et stériles n'eût-on pas évité ? Depuis longtemps déjà saint Jean Chrysostôme avait ouvert la voie, dans son commentaire admirable sur la parole de saint Paul : « *non est potestas nisi a Deo* ; il n'est pas de puissance qui ne vienne de Dieu. » « Que dites-vous? ô grand apôtre; tout Prince est-il donc établi de Dieu ? Ce n'est point là ce que je dis, reprend saint Paul ; car je ne parle pas des Princes individuellement, je ne m'occupe que de l'institution en elle-même. Qu'il y ait des gouvernements, que les uns commandent et que les autres obéissent, que toutes choses ne soient pas livrées au hasard, que les peuples ne soient pas ballotés comme sur des flots, c'est là ce que j'appelle une œuvre de la sagesse divine. Aussi l'apôtre ne dit pas : Il n'est pas de Prince qui ne vienne de Dieu ; mais c'est de l'institution elle-même qu'il parle, et il dit : « Il n'est pas de puissance qui ne vienne de Dieu » (1). Avec quelle clarté, quelle précision de langage, avec quelle puissance de logique, le saint Docteur ne distingue-t-il pas ici les deux éléments que nous avons signalés plus haut, l'élément absolu et l'élément relatif, l'autorité en elle-même, et l'au-

(1) S. J. Chrysost., t. x. Homélie 23, in Epist. ad Rom.

torité incarnée en quelque sorte dans une personne.

Il y a loin, sans nul doute, de cette théorie du pouvoir admise par les scolastiques, aux conceptions de l'école révolutionnaire : tandis que les uns regardent la société comme étant naturelle à l'homme, et par conséquent d'institution divine, puisque Dieu est le souverain auteur de la nature, les autres la font dériver, à l'exemple de *Rousseau*, du Contrat social. Pour les premiers, l'autorité, nécessaire à l'existence de la société, prend sa source en Dieu lui-même ; pour les seconds, l'autotité n'est autre chose que la collection ou la somme des volontés individuelles, et sa cause efficiente doit être cherchée dans le libre assentiment des citoyens. Enfin, selon les scolastiques, le peuple ne peut pas exercer par lui-même le pouvoir, et le genre humain tout entier, comme le dit Bellarmin, ne saurait décréter, quand même il le voudrait, qu'il n'y aura plus ni chefs ni gouvernants : « *nec posset genus humanum, etiamsi totum simul conveniret, contrarium statuere, nimirum ut nulli essent rectores vel Principes* (1). »

Un tel décret, s'il était possible, serait contraire à la nature même des choses, à l'essence de toute société qui se compose nécessairement de deux

(1) De Laicis, lib. III. c. VI.

éléments distincts, l'autorité qui commande, et les sujets qui obéissent. Selon les partisans de l'école révolutionnaire, le peuple est souverain, et il n'abdique jamais sa souveraineté; les gouvernants, quels qu'ils soient, ne sont pas autre chose que ses délégués et ses mandataires: il conserve toujours le droit de les révoquer à son gré, s'ils ne plient pas devant ses volontés souveraines; et le mandat impératif, pratiqué aujourd'hui sur une si large échelle, est la conclusion logique d'une semblable doctrine.

On le voit, il y a un abîme entre l'enseignement des docteurs catholiques, et le prétendu dogme de la souveraineté du peuple, proclamé vers la fin du siècle dernier. Il reste néanmoins un point à éclaircir, une difficulté à résoudre: saint Thomas, Suarez et Bellarmin, pour ne citer que les plus célèbres, affirment à l'envi que le pouvoir réside dans la nation (1): or le troisième article de la Déclaration des droits de l'homme (2) ne semble-t-il pas énoncer la même idée? et les scolastiques ne pourraient-ils pas être regardés comme les précurseurs de 89? On n'a pas craint, de nos jours,

(1) Saint Thomas. 1a 2æ. Q. 90. a. 3. Suarez, de Legibus, lib. III, c. II. Bellarm. de Laicis, liv. III, c. VI.

(2) « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. »

de soutenir un semblable paradoxe, et plus d'un esprit éclairé s'y est laissé prendre (*).

Quelle différence pourtant, quelle séparation bien marquée entre la doctrine du moyen-âge, et celle de 89 ! D'un côté, le pouvoir dérive de Dieu dans la nation, et de la nation dans ceux qui la représentent ; de l'autre, le pouvoir émane de la nation comme de sa source première, et le peuple souverain ne reconnaît aucune puissance supérieure devant laquelle il soit obligé de s'incliner. Pour les scolastiques, la souveraineté est aliénable, transmissible d'un sujet à un autre ; et le sujet qui la reçoit la possède réellement : il ne relève plus alors que de Dieu et de sa conscience, dans l'accomplissement de ses devoirs. Pour les législateurs de 89, au contraire, la souveraineté est un droit inaliénable, elle reste inhérente au corps de la nation qui la possède et la conserve toujours ; le peuple est-donc en réalité le seul et véritable souverain.

Il est facile de le comprendre maintenant : les

(*) M. Emile Ollivier, par exemple, vient de tomber dans cette erreur : « Je me trompais alors, dit-il, à propos d'un discours qu'il prononça autrefois, en faisant honneur de la souveraineté nationale à la révolution de 89 ; mieux instruit, je restitue le principe aux docteurs ultramontains : ce sont eux qui, depuis saint Thomas jusqu'à Bellarmin et Suarez, avant Jurieu et Grotius, et avant J.-J. Rousseau, l'ont enseigné, prouvé et mis hors de toute atteinte. » (*L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, t. II, p. 494. Paris, Garnier, 1879).

scolastiques donnaient à la célèbre formule, « le pouvoir réside dans la nation, » un sens totalement différent de celui que devaient y attacher plus tard les réformateurs de 89. L'interprétation qu'ils nous en ont laissée est rigoureusement orthodoxe. Le peuple, en effet, peut déterminer le sujet destiné à exercer l'autorité, et même la lui transmettre, du moins dans l'ordre civil et naturel; car, dans l'ordre surnaturel et religieux, son rôle se borne exclusivement à désigner la personne, et le pouvoir descend immédiatement d'en haut : c'est là, pour le dire en passant, une distinction importante entre la société religieuse et la société politique.

Mais ce pouvoir, auquel le peuple sert en quelque sorte de canal de transmission, il ne saurait le garder pour lui-même, car il est absolument incapable de l'exercer. Il ne saurait non plus en changer les conditions essentielles, car il vient de plus haut que lui; il découle de Dieu même, et la parole de l'Apôtre est toujours vraie : *Non est potestas nisi a Deo.*

Nous avouerons néanmoins sans peine que les grands théologiens du moyen âge ont usé, en ces matières, d'une liberté de langage, fort peu dangereuse au temps où ils vivaient, mais qui le serait peut-être aujourd'hui; car l'autorité n'était pas

alors sapée par la base, comme elle l'est de nos jours, et, selon la remarque du P. de Ravignan, « la profonde stabilité du principe des gouvernements s'alliait à cette époque avec la profonde indépendance des théories en matière de philosophie et de théologie. » Il faut tenir compte de cet élément, si l'on veut apprécier sainement l'enseignement scolastique, et ramener à leur vrai sens certaines expressions qui sembleraient de primeabord exagérées ou ambiguës; il faut surtout ne pas s'en tenir à un texte ou deux, mais étudier attentivement tous les textes qui traitent d'un même sujet, les comparer entre eux, et considérer la doctrine dans son ensemble.

C'est pour avoir manqué à ces règles élémentaires de l'interprétation, qu'on a attribué aux scolastiques et à saint Thomas lui-même des opinions qu'ils sont loin de professer. On les a posés en défenseurs de la souveraineté du peuple et du contrat social; or, nous l'avons déjà montré, il n'y a rien de commun entre leur enseignement et celui de nos modernes sectaires. Dans le traité *De Regimine Principum,* si fréquemment invoqué, et probablement si peu lu par ceux-là mêmes qui l'invoquent en faveur de leurs théories de prédilection, le Docteur angélique ne fait autre chose qu'exposer et

soutenir la doctrine traditionnelle et chrétienne sur l'origine du pouvoir. Les premiers chapitres du troisième livre sont consacrés à prouver que toute autorité découle de Dieu comme *essence première, premier moteur* et *fin dernière.*

Il y a plus encore : aux yeux de l'Ange de l'école, le gouvernement monarchique est préférable à tout autre, et la raison qu'il en donne est tirée de la nature. Regardez les abeilles, dit-il, elles n'ont qu'un roi, *est apibus unus rex;* considérez l'homme, ce chef-d'œuvre de la création, une faculté maîtresse domine en lui toutes les autres, c'est la raison, *una vis principaliter præsidet, scilicet ratio;* élevez-vous enfin jusqu'à la cause suprême de toutes choses, elle est unique; il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et providence de l'univers entier, *in toto universo unus Deus factor omnium et rector* (1). Un autre motif allégué par le saint Docteur, et qu'il importe, aujourd'hui surtout, de ne point passer sous silence, c'est que le gouvernement de plusieurs dégénère plus souvent en tyrannie que le gouvernement d'un seul : « *Quod in dominio plurium magis sæpè contingit dominium tyrannicum quam ex dominio unius; et ideò*

(1) De Regim. Princip., lib. I, c. II.

regimen unius meliùs est. » (1). Or la tyrannie du nombre est la pire de toutes, et les conventions sont plus dangereuses que les despotes.

Quand il commente l'Epître aux Romains, le Docteur angélique enseigne d'une manière explicite la divine origine du pouvoir : « *Primò præmittit (apostolus) originem potestatis, dicens : non est enim potestas nisi a Deo.* » Et non seulement le pouvoir, mais encore la subordination des inférieurs à l'égard des supérieurs, la hiérarchie sociale tire sa source de Dieu lui-même : « *Si enim potestas, in quantùm talis est, a Deo est; et nihil est a Deo sinè ordine, consequens est quòd etiam ordo quo inferiores potestatibus superioribus subjiciuntur, sit a Deo.* » (2)

Enfin, dans le traité des lois, il établit, comme nous l'avons vu, que la loi est une prescription de la raison, et que ce n'est point à la raison individuelle, mais à celle du peuple ou de son représentant légitime qu'il appartient de la constituer : cependant la raison du peuple est loin d'être souveraine, comme on se plaît à l'appeler aujourd'hui, car elle est obligée de reconnaître l'existence d'une loi infiniment supérieure, de la loi éternelle, qui

(1) De Reg. Princip., lib. I, c. 5.
(2) Com. in Epist. B. Pauli., c. XIII, lect. 1.

n'est autre que la raison de la divine sagesse conduisant tous les êtres à leur fin; et toute loi, pour être une expression de la droite raison, doit nécessairement découler de la loi éternelle, de la raison suprême : « *Certum est omnes leges, in quantùm participant de ratione rectâ, in tantùm a lege æternâ derivari.* » (1)

Comment l'homme arrivera-t-il à connaître cette loi éternelle, règle absolue de ses actes et de toute sa vie? Il ne saurait s'élever jusqu'à l'essence invisible de Dieu, qui habite une lumière inaccessible; il ne saurait pénétrer dans les profondeurs insondables de la divinité où elle a fixé sa demeure; mais Dieu a daigné la communiquer à sa créature, et promulguer dans le temps cette loi éternelle, dont le Verbe est l'éternelle et infinie promulgation.

Or la première de ces manifestations, du moins dans l'ordre logique, a eu pour théâtre la conscience humaine; elle n'est autre que la loi naturelle gravée dans l'esprit de l'homme pour lui faire discerner le bien du mal. Son existence a été universellement reconnue par les plus grands génies de tous les temps, et les auteurs païens sont ici en parfait accord avec les divines Ecritures. Entendez Cicéron résumer les sentiments de la philosophie antique :

(3) Summa Theol. 1ª 2ᵃᵉ. q. XCIII, a. 3.

« Il y a une loi qui n'est point écrite, mais née avec nous. Nous ne l'avons pas apprise, nous ne l'avons pas lue ; mais nous la tenons de la nature. C'est la nature qui nous l'a inspirée, c'est elle qui l'a gravée en nous » (1). Ailleurs l'orateur romain en décrit l'origine et le but : « Cette loi, gravée dans notre nature pour commander le bien et défendre le mal, c'est la raison de Dieu lui-même. » (2)

L'apôtre saint Paul, dans son Epître aux Romains, en proclame l'existence : « Lorsque les nations qui n'ont pas la loi font naturellement les choses de la loi, ces peuples qui n'ont pas la loi sont à eux-mêmes leur loi. Ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur ; leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées secrètes les accusant ou même les défendant. » « *Cum enim gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt; ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex : qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.* » (3)

(1) Pro Milone. n. 9.
(2) De Lege, II, 4.
(3) Epist. ad Rom. II ; 14-15.

Voilà, dans l'ordre logique, la plus ancienne loi imposée par le Créateur à la créature; elle est inhérente à notre nature, immuable et nécessaire, notifiée à tous les hommes, du moins quant à ses principes fondamentaux et à leurs conséquences les plus prochaines; elle est objectivement contenue en Dieu de toute éternité, et c'est de là qu'elle rayonne dans le temps sur la conscience humaine, et qu'elle devient ainsi subjective et naturelle. Saint Augustin la qualifie admirablement en deux mots : il l'appelle une lumière « intérieure et éternelle; » intérieure, parce qu'elle est en nous; éternelle, parce qu'elle vient de Dieu.

Le Docteur angélique, suivant en cela saint Augustin, la définit « une participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable qui lui sert de règle pour discerner le bien et le mal; « *est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundùm quam bonum et malum discernimus;* » et il appuie son enseignement sur cette parole du Prophète : « *signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.* » Lorsque le Prophète s'écrie : la lumière de votre visage, Seigneur, a été imprimée en nous, c'est pour faire entendre que la lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons ce qui est

bien et ce qui est mal, objet propre de la loi naturelle, n'est autre chose que la lumière divine imprimée en nous. D'où il suit clairement que la loi naturelle n'est autre chose qu'une participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable : « *unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creaturâ* » (1).

Mais l'homme n'est pas destiné seulement à une fin naturelle; il a été appelé, par l'incompréhensible bonté de Dieu, à une fin plus noble et plus élevée, et qui dépasse infiniment toutes les exigences et toutes les aspirations de sa nature. Il lui faut donc une loi nouvelle, en rapport avec ses nouvelles et incomparables destinées : « *præter naturalem legem Divina quædam lex necessaria fuit per quam homo in supernaturalem suam finem, qui est beatitudo æterna, ordinaretur atque infallibiliter dirigeretur* » (2). C'est la seconde manifestation de la loi éternelle, mais la première par l'excellence et la beauté; la seconde toutefois dans l'odre logique, et non dans l'ordre historique, car nous savons que l'état de nature n'a jamais existé en réalité, et que, dès le premier instant de

(1) 1ª 2ªᵉ. q. XCI, a. 2.
(2) 1ª 2ªᵉ. q. XCI, a. 4.

sa création, l'homme a été l'objet des communications ineffables de Dieu.

Elle comprend l'ensemble de ces règles, supérieures à notre nature, et proportionnées à la fin surnaturelle qui nous est assignée comme terme obligatoire de la vie présente ; elle constitue, en un mot, l'ordre surnaturel tout entier avec les devoirs nouveaux qu'il nous impose, et les moyens qu'il met à notre disposition pour les remplir ; et si l'ordre naturel vient de Dieu, l'ordre surnaturel en découle, à bien plus forte raison encore, quoique à des titres divers et en des manières différentes et multiples, suivant la parole de l'Apôtre : « *multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissimè, diebus istis locutus est nobis in filio.* » « Dieu qui jadis a parlé à nos Pères par les Prophètes plusieurs fois, et de plusieurs manières, en ces derniers jours nous a parlé par son Fils. » (1)

La loi évangélique est la dernière révélation de Dieu à la terre, la dernière expression de ses éternelles volontés intimées à l'homme : aussi ne choisit-il plus les prophètes pour organes, mais son propre Fils, Dieu comme lui, la splendeur de sa gloire et la parfaite image de sa substance : « *splen-*

(1) Ep. ad heb. c. I, v. 1-2.

dor gloriæ et figura substantiæ ejus » (1). Aucune autre loi ne lui succédera, car elle doit rester en vigueur jusqu'à la consommation des siècles; et pour lui assurer une indéfectible perpétuité, Jésus-Christ ne l'a point livrée au hasard et à l'arbitraire de l'interprétation privée, mais il en a confié le dépôt à la sainte Église catholique et à son Vicaire, auxquels il a promis pour toujours son infaillible et divine assistance.

Toutefois, si l'homme, par ses intérêts supérieurs et éternels, appartient à la société des âmes que le divin Maître est venu fonder sur la terre, il est membre aussi d'une autre société, de la société temporelle, qui a pour but de régler ses intérêts dans ce monde; il a donc des devoirs à remplir à l'égard de la puissance civile, comme il en a vis-à-vis de l'autorité religieuse, selon la parole Evangélique : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » « *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris, Cæsari; et quæ sunt Dei, Deo* » (2). Nous retrouvons ici encore un écoulement de la loi éternelle, car les lois humaines ne sauraient être justes et créer une obligation qu'autant qu'elles en dérivent : « *Justæ humanæ leges obligant*

(1) Ep. ad heb., c. I, v. 3.
(2) Math. c. XXII, v. 21.

homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a quâ derivantur » (1).

Nous voilà ramenés à la nature de la loi, telle que l'expose admirablement saint Thomas; elle est, avant tout, une expression, un ordre de la raison, « *rationis ordinatio,* » de la raison souveraine de Dieu et de la raison de l'homme, qui en est l'image imparfaite et le reflet lointain : c'est là son premier caractère; elle doit être conforme à la justice, au bien, au droit.

Mais ne renferme-t-elle pas aussi l'idée d'une puissance supérieure capable d'exiger l'obéissance et la soumission? Elle ne peut, il est vrai, imposer à l'homme cette obligation qu'à la condition d'être juste. Mais est-ce sur la justice ou sur la puissance que cette obligation repose? Si la raison intervient nécessairement dans la formation de la loi, la volonté n'y entre-t-elle pas aussi pour une part essentielle? Assurément, car la loi se compose d'un double élément, justice et puissance· elle procède de deux facultés à la fois : la raison et la volonté. Ecoutons Suarez, en qui se résume toute l'école, suivant le mot de Bossuet : « la loi, dit-il, est un acte de l'intelligence et de la volonté; elle demande, pour être constituée, l'exercice de

(1) 1ª 2ᵃᵉ. q. XCVI, a. 4.

ces deux facultés; en voici la raison essentielle : la loi n'est pas seulement destinée à éclairer l'homme, mais encore à lui communiquer un puissant mobile d'action; or, la faculté qui joue ce dernier rôle, c'est la volonté : « *ratio breviter est, quia lex non tantum est illuminativa, sed motiva et impulsiva : prima autem facultas movens ad opus in intellectualibus rebus est voluntas* » (1).

Plus loin, après avoir exposé et discuté, selon sa méthode, les opinions diverses des théologiens, il les concilie en ces termes : « si on considère dans la loi sa force d'impulsion au bien, elle est un acte de la volonté; si on regarde en elle la direction qu'elle imprime par sa lumière, alors elle est un acte de l'intelligence : *si attendatur in lege vis movendi, sic lex est actus voluntatis; si autem spectetur et consideretur in lege vis dirigendi, sic pertinet ad intellectum* » (2).

Il est facile, sans nul doute, d'appliquer cette théorie aux lois positives; mais en est-il de même lorsqu'on remonte de celles-ci à la loi naturelle et à la loi éternelle? le célèbre Docteur n'hésite pas à reconnaître qu'il y a là une difficulté sérieuse, dont la solution demande une étude approfondie

(1) De Leg. lib. I, c. IV, §§ 6 et 7.
(2) De Leg. lib. I, c. V, § 21.

de la nature de ces deux lois : « *secernimus, inquit, legem naturalem et consequenter etiam æternam, quia in illis est specialis difficultas, an et quomodo habeant veram et propriam rationem legis ?* » (1) Toutefois, loin d'abandonner ses principes, il en poursuit l'application, et démontre qu'ils ne conviennent pas seulement aux lois secondaires et positives, mais encore aux deux lois supérieures et absolues qui sont, en quelque sorte, la source et le modèle de toutes les autres.

En ce qui touche la loi naturelle, voici la thèse qu'il établit : « La loi naturelle ne montre pas seulement le bien et le mal, mais elle contient en outre l'ordre de faire le bien, et la défense de commettre le mal. *Lex naturalis non solum est indicativa mali et boni, sed etiam continet præceptionem et prohibitionem utriusque* » (2). La preuve principale qu'il apporte est tirée de la nature même de la loi : toute loi, en effet, crée une obligation dans le sujet auquel elle s'adresse ; elle est essentiellement un acte d'autorité et de juridiction. Or, c'est à la volonté qu'il appartient de commander et par conséquent d'obliger ; l'intelligence seule n'y suffirait pas : donc la loi naturelle exige l'exercice de ces deux facultés.

(1) De Leg. lib. I, c. V, § 22.
(2) De Leg. lib. II, c. VI, § 5.

Elle est une loi véritable, et c'est Dieu lui-même qui en est le législateur : « *lex naturalis est vera ac propria lex : Deus autem est legislator illius* » (1). Il ne faudrait pas néanmoins faire dépendre de la volonté de Dieu toute la bonté ou toute la malice qui réside dans l'observance ou la transgression de la loi naturelle, du moins quant à ses prescriptions fondamentales ; mais la volonté divine, tout en supposant dans ces actes une bonté ou une malice intrinsèque, leur ajoute un caractère nouveau, un caractère obligatoire qui, à proprement parler, constitue la loi.

Si nous nous élevons maintenant jusqu'à la loi éternelle, la difficulté semble grandir encore : comment retrouver en elle les deux éléments constitutifs de toute loi ? Comment admettre un rôle quelconque de la volonté, puisqu'il s'agit de vérités absolues et nécessaires, éternellement présentes à l'entendement divin ? Suarez n'hésite pas cependant à affirmer que la loi éternelle renferme ou exige un acte de la volonté de Dieu : « *lex æterna includit seu postulat actum Divinæ voluntatis* » (2). Il va au-devant de l'objection que nous venons de signaler, et qu'on rencontre fréquem-

(1) De Leg. lib. II, c. VI, § 13.
(2) De Leg. lib. II, c. III, § 4.

ment sous la plume des philosophes contemporains : Les principes premiers de la morale existent dans l'intelligence de Dieu antérieurement à un acte quelconque de sa volonté ; la loi morale est donc indépendante de la volonté de Dieu. Voici sa réponse : Si on considère ces données premières de la loi naturelle par rapport à la volonté divine elle-même, en ce sens qu'elles doivent régler ses actes, elles ne sauraient revêtir le caractère d'une loi proprement dite ; si, au contraire, on les considère par rapport à la volonté de l'homme, en ce sens qu'elles lui montrent le bien à faire et le mal à éviter, elles ne sauraient avoir force de loi, tant que la volonté divine n'est pas venue, en quelque sorte, la leur communiquer. Par elles-mêmes, elles ne commandent pas, et ne peuvent stimuler l'activité humaine ; elles ne sont, en effet, qu'une connaissance purement théorique et spéculative du bien et du mal. « *Si illa dictamina considerentur in ordine ad ipsam voluntatem divinam, id est, quatenùs dictant de volendis ab ipso Deo, ut sic, non habent rationem legis : si verò considerentur in ordine ad voluntatem creatam, quatenùs dictant, quid ab illà faciendum sit aut vitandum, etiam non habent rationem legis, donec ad illa accedat voluntas divina,*

quia non sunt imperia, nec practice movent, sed sunt quasi speculativa cognitio talium objectorum » (1).

Ces paroles méritent d'être approfondies, car elles contiennent la solution vraie du problème si fréquemment agité sur la nature et l'origine de la loi morale et éternelle. Il faut, suivant Suarez, se placer à un double point de vue, et étudier les principes premiers de la morale sous un double aspect : en Dieu et hors de Dieu. Considérés en Dieu, ils ne sauraient avoir le caractère rigoureux d'une loi proprement dite ; cela supposerait, en effet, que la raison en Dieu est distincte dé la volonté. Or, il n'y a aucune distinction réelle entre ces deux facultés divines, et ce n'est que par abstraction qu'on peut les séparer : encore cette abstraction conduit-elle à l'hypothèse inadmissible d'une volonté arbitraire et capricieuse en Dieu !

Suarez ne s'est pas écarté, sur ce point, de la doctrine du Maître, car l'Ange de l'école affirme que la volonté de Dieu, étant son essence elle-même, n'est pas soumise à la loi éternelle, mais qu'elle se confond avec elle, « *cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur legi æternæ, sed idem est quod lex æterna ;* » puis il conclut en

(1) De Leg. lib. II, c. III, § 5.

ces termes d'une singulière énergie. « Dans ses effets extérieurs la volonté divine est appelée raisonnable, mais en elle-même il faut bien plutôt l'appeler la raison même : *ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui, magis est dicenda ipsa ratio* » (1).

Il y a donc identité réelle et complète entre la raison infiniment sage de Dieu et sa volonté souveraine, et la seconde est inséparable de la première. Elles constituent l'une et l'autre, au même titre, l'essence divine et la loi éternelle. Aussi n'est-il pas exact de dire que saint Thomas fait « de la loi éternelle, qui est en Dieu, l'expression, non de la volonté, mais de la raison divine, » (2) comme s'il pouvait y avoir une opposition quelconque, ou même une différence réelle entre l'une et l'autre ! Et le Docteur angélique n'affirme-t-il pas expressément qu'elles sont absolument identiques : « *Voluntas Dei idem est quod lex æterna?* » Il ne s'est donc pas écarté de l'enseignement de saint Augustin qui, pour définir la loi éternelle, l'appelle indifféremment la raison ou la volonté de Dieu : « *lex æterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, et pertubari vetans.* »

(1) 1ª 2ª q. XCIII, a. 4.

(2) M. Ferraz, *Philosophie du devoir*, p. 200. 3me édition. Paris. Didier, 1878.

Sans doute, il est très vrai, et on a fort bien dit que « Dieu ne fait pas sa justice, pas plus qu'il ne fait sa sagesse; il l'a en tant qu'être parfait. Elle constitue l'essence et le fond de son être, et, quand il agit et décrète, ses actions et ses décrets y sont conformes; » (1) mais il est également vrai, et on peut dire aussi que la volonté divine est le fondement de la justice, de la sagesse et de la vérité, puisqu'elle est essentiellement tout cela, puisqu'elle est l'essence même de Dieu, « *cum sit ipsa essentia ejus;* » puisque enfin on ne doit pas seulement la qualifier de raisonnable, mais bien plutôt l'appeler la raison même « *ratione sui, magis est dicenda ipsa ratio.* »

Si maintenant nous considérons ces premiers principes de la morale, non plus relativement à la volonté de Dieu, mais dans leur rapport à la volonté humaine, ils ne peuvent être pour elle une loi véritable, qu'autant que la volonté divine vient leur communiquer la puissance nécessaire pour incliner et soumettre la volonté de l'homme. Ils montrent, il est vrai, l'idée du bien et du mal aux regards de la conscience; mais il leur manque un élément essentiel à la loi, l'intervention d'une volonté supérieure; et sans un commandement divin, ils se-

(1) M. Ferraz, *Philosophie du devoir*, p. 198. 3me édition.

raient impuissants à nous obliger. Par eux-mêmes, en effet, comme le dit Suarez en son langage énergique et concis, ils ne sont point des ordres, *nec sunt imperia*; ils ne peuvent ébranler l'activité humaine, *nec practicè movent;* ils restent, en un mot, dans l'ordre purement théorique et spéculatif : *sunt quasi speculativa cognitio.*

L'enseignement de Suarez est en complet désaccord avec la théorie du devoir, empruntée aux stoïciens, développée surtout par le célèbre philosophe de Kœnigsberg, et rajeunie de notre temps, avec un certain éclat, par d'éminents esprits. Suivant eux, le bien est obligatoire par lui-même, et c'est dans sa nature qu'il puise la force d'obliger; l'idée du devoir est inséparable de l'idée du bien, et il est impossible d'avoir l'une sans avoir l'autre.

Nous n'avons pas l'intention d'entamer ici une controverse sur cette question; elle nous entraînerait trop loin et nous ferait sortir du cadre restreint que nous nous sommes tracé. Disons toutefois, en quelques mots seulement, pourquoi cette doctrine nous semble inadmissible : prétendre que le bien est obligatoire par lui-même, c'est confondre deux choses absolument distinctes : la nature de l'obligation et le principe d'où elle découle, sa matière et sa forme. Sans nul doute, pour qu'un acte soit

obligatoire, il faut avant tout qu'il soit bon, car on ne saurait être obligé à mal faire; mais ce n'est point ce caractère de bonté qui donne naissance à l'obligation : elle dérive du principe supérieur qui nous met en rapport avec la fin à laquelle nous sommes destinés.

L'homme a une fin à atteindre, une destinée à remplir; cette fin, cette destinée, c'est le souverain bien, c'est Dieu lui-même. Il doit donc prendre les moyens nécessaires pour aller à Dieu : aussi est-il tenu d'éviter le mal sous toutes ses formes, car le mal le détournerait absolument de Dieu qui est la sainteté par essence. Mais est-il obligé de pratiquer le bien dans toute son extension, et sa volonté doit-elle le réaliser à mesure que son intelligence le conçoit? Ne lui suffit-il pas de l'accomplir dans la mesure nécessaire pour atteindre le souverain bien? A quel titre serait-il tenu à faire davantage? Serait-ce pour se perfectionner de plus en plus? mais la perfection est un moyen, elle n'est pas un but, et elle n'est rigoureusement obligatoire qu'autant qu'elle est nécessaire pour arriver à Dieu.

En un mot, ce qu'il y a de strictement obligatoire pour l'homme, c'est l'accomplissement de ses destinées, c'est la connaissance et la possession de Dieu; mais le mode plus ou moins parfait d'accom-

plir ses destinées, le degré plus ou moins élevé de connaissance et de possession de Dieu, voilà ce qui est purement facultatif, voilà ce qui est laissé au libre élan et à l'ardeur généreuse de la créature raisonnable.

Si on nous demande sur quoi nous établissons une distinction entre ce qui est obligatoire et ce qui est facultatif, entre le précepte et le conseil, nous répondons qu'elle repose sur la véritable notion du devoir et sur une connaissance exacte des forces de la nature humaine. Prétendre, en effet, que le bien est obligatoire par lui-même, c'est admettre en même temps que le devoir est indéterminé, indéfini, et qu'il est par conséquent impossible de le remplir, puisque la limite en est indéfiniment reculée; c'est imposer à l'homme un optimisme moral, absolument irréalisable, et qui, loin d'exciter son activité vers le bien, ne peut que le jeter dans le découragement et le désespoir; c'est vouloir, sous l'orgueilleux prétexte d'une morale plus pure et plus élevée, en fonder une qui n'est rien moins qu'inhumaine et violente.

Combien la morale évangélique est plus sage et plus conforme à la nature de l'homme! « Les actions les plus belles et les plus parfaites sont précisément celles que Dieu ne prescrit point d'une manière im-

pérative, celles qu'il propose comme un idéal auquel il est louable d'aspirer, mais en deçà duquel on peut rester sans crime. Il est sublime de pratiquer la pauvreté volontaire et l'obéissance absolue; il est sublime de se faire, par un libre choix, l'apôtre et le martyr de la vérité ou de la charité, mais on peut être honnête homme et bon chrétien sans cela : ce sont des conseils de perfection, non des préceptes indispensables de vertu commune. Par conséquent, si toutes les maximes de la morale n'offraient que ce caractère, elles auraient sans doute de quoi tenter les âmes héroïques; elles n'auraient de quoi obliger personne. » Nous empruntons ces paroles à un philosophe chrétien de nos jours (1); elles nous semblent tracer, relativement à la question qui nous occupe, un tableau exact et complet de la morale chrétienne. Qu'on ne vienne pas la traiter dédaigneusement de « morale à bon marché, » car il faut avant tout à l'homme une morale possible et praticable, et ceux-là seuls peuvent porter contre elle cette accusation injuste et odieuse, qui ne connaissent pas le prix de la vertu et les luttes quotidiennes que nécessite le simple accomplissement du devoir.

Au reste, l'Evangile n'assigne-t-il pas à l'homme, comme idéal, la ressemblance à Dieu? « *Estote ergò*

(1) De Margerie, *Théodicée*, livre Ier, chap. VII.

vos perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (1). Ne stimule-t-il pas ainsi au plus haut degré l'activité humaine, en lui montrant le souverain bien comme le type duquel elle doit tendre sans cesse à se rapprocher? Ne donne-t-il pas ainsi un libre élan et un continuel essor à toutes les généreuses aspirations de la nature humaine, en l'exhortant à monter, monter toujours dans l'âpre sentier de la vertu? Mais en même temps qu'il dirige constamment les regards de l'homme vers un idéal supérieur, afin de ne point le laisser s'arrêter et s'enorgueillir du chemin parcouru, il soutient sa faiblesse en lui indiquant le degré de perfection nécessaire pour atteindre le but; il trace d'une main ferme et sûre la limite qui sépare les conseils des préceptes, et donne pour base à sa morale cette distinction si utile et si féconde dans la pratique de la vie.

Le domaine du bien est distinct de celui du devoir; il s'étend au loin, et a devant lui un horizon sans limites, tandis que le domaine du devoir doit être circonscrit et déterminé. Il ne suffit donc point à la morale d'être bonne en elle-même pour devenir obligatoire et revêtir le caractère d'une loi

(1) Ap. Math., C. V., v. 48.

proprement dite; mais il faut qu'un nouvel élément survienne, et cet élément, c'est l'autorité qui constitue la loi et crée l'obligation, selon la doctrine de Suarez : « *lex est illud imperium quod potest obligationem inducere* (2). » Or, cette autorité, au nom de laquelle la loi morale s'impose, d'où provient-elle? Serait-ce de la conscience? Mais la conscience n'est pas autre chose qu'une portion de moi-même, une faculté de mon âme, et si je ne la regarde pas comme l'organe d'une volonté supérieure, elle ne saurait avoir sur moi que les droits que je veux bien lui accorder. Serait-ce de la volonté humaine, prise individuellement ou collectivement? Mais la volonté d'un seul ou du plus grand nombre, peu importe, si on la considère en elle-même, n'a aucun droit de m'imposer une loi; car, dans l'ordre abstrait, je suis l'égal de mes semblables, et je n'ai vis-à-vis d'eux aucun lien de subordination et de dépendance.

Il y a plus encore : quand le législateur humain me commande l'accomplissement d'un acte pour obéir à la loi qu'il a portée, j'ai le devoir de lui refuser l'obéissance, si cet acte se trouve en contradiction avec les prescriptions de ma conscience.

L'autorité de la loi ne découle donc pas de la

(1) De Leg. lib. II, c. VI, § 6.

conscience, ni de la volonté humaine, sous quelque forme qu'elle se manifeste, mais de Dieu lui-même, source universelle de l'être et de la vie : Dieu donc, à la base et au sommet de la loi : à la base, car il est le principe de l'obligation, et par là même qu'il assigne à l'homme une destinée supérieure, il a le droit de lui prescrire obligatoirement les actes sans lesquels il ne pourrait la remplir ; au sommet, car il est notre bien et notre fin suprême : sa connaissance et son amour, voilà le but de tous nos efforts pour obéir à la loi et pratiquer la vertu.

Telle est donc la nature et la genèse de la loi : elle est divine dans son origine, et divine aussi dans le but vers lequel elle doit tendre ; elle est l'incarnation réelle et vivante du droit, de la justice et de la vérité. Ainsi l'enseigne S. Thomas d'Aquin, le prince des théologiens, et à sa suite toute l'école catholique.

N'est-ce pas cette même doctrine que Pie IX, de sainte mémoire, a plusieurs fois rappelée au monde chrétien, pendant le cours de son glorieux Pontificat? dans l'Encyclique *Quantâ curâ,* il signale la source des erreurs modernes sur l'origine et la nature du pouvoir : (1) « Parce que là où la religion est bannie

(1) « *Quoniam ubi a civili societate fuit amota religio ac repudiata divinæ revelationis doctrina et auctoritas, vel ipsa germana justitiæ humanique juris notio tenebris obscuratur et amittitur, atque in veræ justitiæ legitimique juris locum materialis substituitur vis ;*

de la société civile, la doctrine et l'autorité de la révélation divine rejetées, la vraie notion de la justice et même du droit humain s'obscurcit et se perd, et la force matérielle prend la place de la vraie justice et du droit légitime; de là vient précisément que certains hommes, ne tenant aucun compte des principes les plus certains de la saine raison, osent proclamer que la volonté du peuple manifestée par ce qu'ils appellent l'opinion publique, ou d'une autre manière, constitue la loi suprême, indépendante de tout droit divin et humain; et que, dans l'ordre politique, les faits accomplis, par cela même qu'ils sont accomplis, ont force de droit. »

Le *Syllabus*, qui fut envoyé aux Evêques du monde catholique en même temps que l'Encyclique *Quantâ curâ*, renferme un paragraphe spécial relatif aux erreurs sur la morale chrétienne et naturelle. Nous en détachons les propositions suivantes, qui touchent à la question que nous venons d'étudier :

LVI. *Morum leges divinâ haud egent sanctione, minimèque opus est ut humanæ leges ad naturæ*

inde liquet cur nonnulli, certissimis sanæ rationis principiis penitùs neglectis posthabitisque, audeant conclamare, voluntatem populi, publicâ quam dicunt opinione vel aliâ ratione manifestatam, constituere supremam legem ab omni Divino humanoque jure solutam; et in ordine politico, facta consummata, eo quòd consummata sunt, vim juris habere. »

jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

« Les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine, et il n'est pas du tout nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger. »

LIX. *Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent.*

« Le droit consiste dans le fait matériel; tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens, et tous les faits humains ont la force du droit. »

LX. *Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa.*

« L'autorité n'est autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles. »

Ces différentes propositions ont été extraites d'une allocution tenue par le saint Pontife Pie IX, le 9 juin 1862, en présence des Evêques du monde entier, réunis à Rome à l'occasion des fêtes solennelles de la canonisation des martyrs Japonais; et leur condamnation doctrinale met le sceau à la certitude de l'enseignement catholique.

Le successeur de Pie IX, Léon XIII, heureuse-

ment régnant, vient d'affirmer la même doctrine dans une Encyclique récemment adressée à tous les Evêques en communion avec le Saint-Siège. Le Souverain Pontife dénonce en ces termes une des principales erreurs du temps présent : (1)

« Par une impiété toute nouvelle et que les païens eux-mêmes n'ont pas connu, on a vu se constituer des gouvernements, sans qu'on tînt nul compte de Dieu et de l'ordre établi par Lui ; on a proclamé que l'autorité publique ne prenait pas de Dieu le principe, la majesté, la force de commander, mais de la multitude du peuple, laquelle, se croyant dégagée de toute sanction divine, n'a plus souffert d'être soumise à d'autres lois que celles qu'elle aurait portées elle-même, conformément à son caprice. »

Plus loin, démasquant le sophisme des socialistes qui abusent de l'Evangile et en torturent les textes pour étayer leurs doctrines, le Pape Léon XIII leur oppose le véritable enseignement de Jésus-Christ : (2)

(1) « *Hinc novâ quâdam impietate, ipsis vel ethnicis inauditâ, respublicæ constitutæ sunt nullâ Dei et ordinis ab eo præstituti habitâ ratione : publicam auctoritatem nec principium, nec majestatem, nec vim imperandi a Deo sumere dictitatum est, sed potiùs a populi multitudine, quæ ab omni divinâ sanctione solutam se existimans, iis solùm modo legibus subesse passa est, quas ipsa ad libitum tulisset.* »

(2) « *Ii profectò dictitare non desinunt, ut innuimus, omnes homines esse inter se naturâ æquales, ideòque contendunt, nec majestati honorem*

« Les socialistes ne cessent, comme nous le savons, de proclamer que tous les hommes sont, par nature, égaux entre eux, et à cause de cela ils prétendent qu'on ne doit au pouvoir ni honneur ni respect, ni obéissance aux lois, sauf à celles qu'ils auraient sanctionnées d'après leur caprice. Au contraire, selon les documents évangéliques, l'égalité des hommes est en cela que, tous ayant la même nature, tous sont appelés à la même très haute dignité de fils de Dieu, et en même temps que, une seule et même foi étant proposée à tous, chacun doit être jugé selon la même loi et obtenir les peines ou la récompense qu'il aura méritées. Cependant il y a une inégalité de droit et de pouvoir qui émane de l'auteur même de la nature, en vertu de qui toute paternité prend son nom au ciel et sur la terre. Quant aux princes et aux sujets, leurs âmes,

ac reverentiam, nec legibus, nisi fortè ab ipsis ad placitum sancitis obedientiam deberi. Contrà verò ex evangelicis documentis ea est hominum æqualitas, ut omnes eamdem naturam sortiti, ad eamdem filiorum Dei celsissimam dignitatem vocentur, simulque ut uno eodemque fine omnibus præstituto, singuli secundum eamdem legem judicandi, sint pœnas aut mercedem pro merito consecuturi. Inæqualitas tamen juris et potestatis ab ipso naturæ auctore dimanat ex quo omnis Paternitas in cœlis et in terrâ nominatur (1). *Principum autem et subditorum animi mutuis officiis et juribus secumdum catholicam doctrinam ac præcepta ita devinciuntur, ut et imperandi temperetur libido et obedientiæ ratio facilis, firma et nobilissima efficiatur.* »

(1) Ad. Ephes. III. XV.

d'après la doctrine et les préceptes catholiques, sont mutuellement liées par des devoirs et des droits, de telle sorte que d'une part la modération s'impose à la passion du pouvoir, et d'autre part l'obéissance est rendue facile, ferme et très noble. »

Le Souverain Pontife proclame maintenant, selon la parole évangélique, les droits du pouvoir et les devoirs des sujets : (1)

« L'Eglise ne cesse de rappeler au peuple ce précepte apostolique : « Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu; et celles qui sont, ont été établies de Dieu. C'est pourquoi qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu. Or, ceux qui résistent, attirent sur eux-mêmes la condamnation. » Ce précepte ordonne encore « d'être nécessairement soumis, non seulement par crainte de la colère, mais encore par conscience; et de rendre à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut; à qui l'impôt, l'impôt; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur. »

(1) « *Sane Ecclesia subjectæ multitudini apostolicum præceptum jugiter inculcat : « non est potestas, nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit : qui « autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt. Atque iterùm » necessitate subditos esse « jubet » non solùm propter iram, sed etiam propter conscientiam; et « omnibus debita reddere, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem honorem* » (1).

(1) Rom. XIII.

Terminons ces citations par le tableau que trace Léon XIII, en un magnifique langage, de la hiérarchie nécessaire dans toute société : (1)

« Car Celui qui a créé et qui gouverne toutes choses les a disposées dans sa prévoyante sagesse, de manière à ce que les inférieures atteignent leur fin par les moyennes et celles-ci par les supérieures. De même donc qu'il a voulu que dans le royaume céleste lui-même, les chœurs des anges fussent distincts et subordonnés les uns aux autres; de même encore qu'il a établi dans l'Eglise différents degrés d'ordre avec la diversité des fonctions, en sorte que tous ne fussent pas apôtres, ni tous docteurs, ni tous pasteurs, ainsi a-t-il constitué dans la société civile plusieurs ordres différents en dignité, en droits et en puissance, afin que l'Etat, comme l'Eglise, formât un seul corps composé d'un

(1) « *Si quidem qui creavit et gubernat omnia, providâ suâ sapientiâ disposuit, ut infima per media, media per summa ad suos quæque fines perveniant. Sicut igitur in ipso regno cœlesti angelorum choros voluit esse distinctos aliosque aliis subjectos, sicut etiam in Ecclesiâ varios instituit ordinum gradus officiorumque diversitatem, ut non omnes essent apostoli, non omnes pastores, non omnes doctores* (1); *ità etiam constituit in societate civili plures esse ordines, dignitate, juribus, potestate diversos, quo scilicet civitas, quemadmodùm Ecclesia, unum esset corpus, multa membra complectens, alia aliis nobiliora, sed cuncta sibi invicem necessaria et de communi bono sollicita.* »

(1) I Cor. XII

grand nombre de membres, les uns plus nobles que les autres, mais tous nécessaires les uns aux autres et soucieux du bien commun. » (1)

(1) Encyclique *quod Apostolici muneris*, 28 décembre 1878.

CHAPITRE TROISIÈME

LE DROIT SUBJECTIF OU LA FACULTÉ

Nous venons d'étudier le droit dans sa réalisation objective, dans la loi; il nous reste à le considérer maintenant dans l'ordre subjectif, dans la personne humaine : les mêmes questions se représentent ici touchant sa nature, son origine et son étendue; le point de vue seul a changé.

Entendu au sens subjectif, le droit n'est pas autre chose que l'extension et le développement de la personne humaine en qui il réside : l'homme seul, en effet, peut avoir des droits, parce que seul il est doué d'une volonté intelligente et libre, parce que seul, entre tous les êtres de la création, il est doué de raison; et la raison est la racine même du droit. Le Docteur angélique enseigne explicitement cette doctrine : « *naturale Dominium super cœteras creaturas competit homini secundùm rationem;* » et il en donne cet admirable motif : S la raison est le siège des droits de l'homme sur

toutes les créatures, c'est qu'elle est l'image de Dieu : « *in quâ imago Dei consistit* »; c'est par elle que nous nous élevons au-dessus des êtres qui nous entourent, c'est par elle que nous participons au souverain domaine du Créateur : « *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris....* » (1)

Mais la personne humaine ne saurait agir et se développer au hasard; elle doit suivre une direction certaine et déterminée : l'étymologie du mot droit semble l'indiquer, car il dérive du mot latin *dirigere*. Dans sa signification première, le droit serait donc le pouvoir de l'homme d'atteindre sa fin. La langue mathématique, avec sa précision habituelle, a défini la ligne droite le plus court chemin d'un point à un autre : transportons cette définition dans le domaine de la morale; elle ne perdra rien de son énergie et de sa vérité : l'homme a devant lui une ligne droite à parcourir, depuis le berceau jusqu'à la tombe; et s'il la suit avec fidélité, elle sera vraiment pour lui le chemin le plus court qui le conduira à ses destinées.

Il faut donc rechercher, avant tout, le but de la vie présente, si l'on veut arriver à la connaissance du droit; et comment parvenir à connaître la fin

(1) 2ª 2ᵃᵉ q. LXVI. a. 1.

de l'homme, sinon en étudiant sa nature et en prêtant une oreille attentive aux désirs et aux aspirations de son être? Telle est la voie suivie par les plus grands génies de tous les siècles, du monde païen comme du monde chrétien : Cicéron l'indiquait en termes précis, lorsqu'il disait que, pour expliquer la nature du droit, il faut l'aller puiser dans la nature même de l'homme : « *natura enim juris nobis explicanda est, eaque ab hominis repetenda naturâ.* » (1).

Les jurisconsultes chrétiens, Domat, Pothier, d'Aguesseau, ne parlent pas autrement que Cicéron. Au commencement de son *Traité des lois*, Domat s'exprime ainsi : « On ne peut prendre une voie plus simple et plus sûre pour découvrir les premiers principes des lois, qu'en supposant deux premières vérités qui ne sont que de simples définitions : l'une, que les lois de l'homme ne sont autre chose que les règles de sa conduite; et l'autre, que cette conduite n'est autre chose que les démarches de l'homme vers sa fin.

« Pour découvrir donc les premiers fondements des lois de l'homme, il faut connaître quelle est sa fin, parce que sa destination à cette fin sera la première règle de la voie et des démarches qui l'y

(1) Cic. de leg. I. 5.

conduisent, et par conséquent, sa première loi, et le fondement de toutes les autres.

« Connaître la fin d'une chose, c'est simplement savoir pourquoi elle est faite ; et on connaît pourquoi une chose est faite si, voyant comme elle est faite, on découvre à quoi sa structure peut se rapporter, parce qu'il est certain que Dieu a proportionné la nature de chaque chose à la fin pour laquelle il l'a destinée. » (1)

Ce langage du simple et ferme bon sens contient la véritable notion du droit considéré sous ses différents aspects. La loi a pour but de diriger l'homme ici-bas, en éclairant son intelligence et en inclinant sa volonté; elle est donc une règle de sa conduite, et l'homme doit s'y soumettre, s'il veut marcher vers sa fin. Or, cette fin de l'homme, « ce pourquoi il est fait », ne peut être connu que par l'inspection de sa structure intime.

Si je jette un regard sur moi-même, je vois que Dieu a donné à l'homme deux facultés différentes par lesquelles il a bien voulu imprimer sur lui quelques traits de ressemblance avec son auteur. La première est une intelligence capable de connaître ; la seconde est une volonté faite pour aimer. L'objet de l'une et de l'autre est infini. L'œil

(1) *Traité des Lois*, chap. Ier.

ne se rassasie point de voir; l'esprit a un désir de connaître qui n'a point de bornes, qui croît, qui se multiplie avec ses connaissances mêmes, parce que tout ce qu'il découvre étant borné, il veut toujours voir au-delà de ce qu'il a vu. La volonté de l'homme, aussi insatiable que son intelligence, éprouve également que tout ce qui est fini ne fait qu'irriter ses désirs, bien loin de les apaiser. Dégoûtée bientôt des objets qu'elle possède, elle en cherche toujours de nouveaux, sans en trouver jamais aucun qui remplisse ce vide immense qu'elle sent au fond de son être.

Si j'ose élever maintenant les yeux vers l'Être suprême qui a allumé en moi cette soif ardente et continuelle du beau, du vrai et du bien, je sens d'un côté qu'un Dieu souverainement juste ne saurait avoir formé en moi ce désir éternel et inépuisable, qui est comme le fond de mon être imparfait, pour ne le contenter jamais; et je ne sens pas moins de l'autre que lui seul peut satisfaire pleinement ce désir, parce qu'il n'y a qu'un objet infini dont la possession puisse remplir la capacité d'une intelligence et d'une volonté qui, quoique finies dans leur nature, sont cependant infinies dans leurs désirs.

« C'est donc pour Dieu même, conclut Domat, que Dieu a fait l'homme. C'est pour le connaître qu'il lui a donné un entendement; c'est pour l'aimer

qu'il lui a donné une volonté, et c'est par les liens de cette connaissance et de cet amour qu'il veut que les hommes s'unissent à lui, pour trouver en lui et leur véritable vie et leur unique félicité.

C'est cette construction de l'homme formé pour connaître et pour aimer Dieu, qui fait sa ressemblance à Dieu, et nous y découvrons en quoi consiste sa nature, en quoi consiste sa religion, en quoi consiste sa première loi. Sa nature n'est autre chose que cet être créé à l'image de Dieu et capable de posséder ce souverain bien qui doit être sa vie et sa béatitude. Sa religion, qui est l'assemblage de toutes les lois, n'est autre chose que la lumière et la voie qui le conduisent à cette vie ; et sa première loi, qui est l'esprit de sa religion, est celle qui lui commande la recherche et l'amour de ce souverain bien, où il doit s'élever de toutes les forces de son esprit et de son cœur qui sont faits pour le posséder. » (1)

Telle est bien la notion première et essentielle du droit, aussi invariable et aussi ancienne que la nature même de l'homme ; et ce n'est pas sans un médiocre étonnement que nous avons lu une publication récente sous ce titre vraiment étrange : *L'idée moderne du droit :* comme si le droit pou-

(1) *Traité des lois*, ch. 1er.

vait changer dans son idée, dans son essence! comme si l'idée ancienne du droit n'était plus acceptable aujourd'hui! A coup sûr, le droit peut et doit varier dans ses formes et ses manifestations à travers les âges; mais dans ce qui le constitue, dans sa nature intime, il est toujours le même, absolu et invariable comme Dieu dont il découle.

Mais quelle est donc cette idée moderne du droit? Sur quoi repose-t-elle? « La notion moderne du droit, notion vraiment scientifique, repose précisément sur le rejet de toutes les vues finalistes et providentielles, de tous les systèmes artificiels où l'on subordonne les individus à une fin qu'on déclare la meilleure (1). » Voilà ce qu'on appelle la notion scientifique du droit! Quoi donc? la connaissance de l'homme, l'étude attentive de ses facultés, de ses besoins et de ses aspirations ne mériterait-elle plus le nom de science?

Et cependant tous les philosophes, depuis Cicéron jusqu'à Bossuet et Fénelon, ont tiré de cette étude une preuve irréfragable en faveur de l'immortalité de l'âme et de ses destinées futures. Les grands jurisconsultes ont marché sur leurs traces, depuis les jurisconsultes de la vieille Rome, jusqu'au célèbre

(1) *L'idée moderne du droit*, par A. Fouillée, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure. Paris, Hachette, 1878, p. 310.

Domat dont nous venons de recueillir le témoignage : tous ces hommes, d'un génie vaste et puissant, d'une raison élevée et profonde, ne seraient plus aujourd'hui que des esprits faibles ou des rêveurs aux yeux de nos modernes savants ! Ce cri arraché à l'âme d'Augustin, et que tous les siècles ont répété : « *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te,* » ne serait-il plus qu'une parole vaine et sonore? Une pareille affirmation est le fruit du sot et ridicule orgueil des esprits faux de ce siècle fiévreux et agité qui, sous prétexte de tout édifier sur des bases nouvelles, ébranlent les fondements de l'ordre social, et ne sèment que des ruines; mais elle viendra toujours se briser contre les protestations invincibles et les immortelles aspirations de la conscience humaine.

Rejeter les causes finales, c'est faire violence à la nature de l'homme et, par suite, anéantir le droit qui repose sur ses tendances les plus légitimes. Il y a plus encore, c'est faire violence au langage lui-même, au bon sens des mots.

Le droit, en effet, nous l'avons déjà dit, signifie une direction, une marche vers un but déterminé; il renferme l'idée d'une cause finale, et bannir cette idée, c'est lui ôter un élément intrinsèque et nécessaire, c'est l'obscurcir et le corrompre.

Or, l'obscurcissement ou la corruption de certains mots suffit souvent pour qu'on voie se troubler chez un peuple les idées les plus essentielles à l'ordre et à la paix du monde. « Alors, s'écrie un grand Evêque, intrépide et vaillant défenseur de la vérité, alors c'est une grande douleur dans l'humanité ! Les astres perdent leur route; les splendeurs, les vertus des cieux sont obscurcies. Tout se trouble, on appelle le bien *mal*, et le mal *bien;* la vertu est invoquée par les hypocrites qui l'outragent; les crimes les plus lâches trouvent des apologistes ; et, parmi ce bouleversement profond du sens et du langage humain, cinquante, cent années peut-être seront nécessaires pour réparer le mal et retrouver le bien. On verra des vieillards au bord de la tombe, dont la vie se sera passée à rechercher le sens perdu des mots et des choses qui importent le plus à la paix du monde. Il faudra des guerres d'opinions et des combats terribles, et les sages désespérés seront condamnés à redire avec l'historien romain : *Jampridem vera rerum vocabula amisimus!*

« Dans un de ces jours d'orage, la barbarie sociale naîtra des excès de la civilisation corrompue; en cinquante années, elle aura envahi trois fois au moins la demeure des rois, elle s'assiéra triom-

phante sur les siéges des législateurs, et foulera insolemment aux pieds tous les droits qu'elle invoquait ! Toute liberté honnête périra ! et il faudra un siècle entier peut-être pour apprendre de nouveau ce que c'est que la liberté, l'autorité, le respect, et faire la pacification sociale ! »

Ainsi parlait, il y a vingt-cinq ans, l'illustre évêque d'Orléans, dans son discours de réception à l'Académie française. Il vient de nous être enlevé, et sa mort a été un deuil public pour l'Eglise et la France qui ont perdu en lui, l'une son plus éloquent défenseur, l'autre un de ses plus grands citoyens. Il a vécu assez cependant pour être le témoin attristé des récents excès de cette barbarie sociale qu'il dépeignait en termes si énergiques, et dont le souvenir est encore présent à toutes les mémoires. Il aurait pu, avant de mourir, ajouter un nouveau trait au tableau saisissant et achevé qu'il traçait alors des scènes tumultueuses qui ont, à plusieurs reprises, ensanglanté notre malheureuse patrie pendant la première moitié du dix-neuvième siècle.

Hélas ! ces scènes de trouble et de désordre ne se renouvelleront-elles pas, tant que nous n'aurons pas retrouvé « le sens perdu des mots qui importent le plus à la paix du monde ? » Le mot

droit est un de ceux-là; il n'en est peut-être pas, en effet, qui exerçe un plus haut empire sur les esprits, et dont l'obscurcissement ou la corruption ait eu un plus funeste retentissement dans la société moderne.

L'histoire le démontre; une idée fausse ne parvient à pénétrer dans les intelligences qu'en usurpant les mots justes dont elle s'empare et dont elle altère plus ou moins le sens. Il faut donc rétablir « le vrai sens, le bon sens » des mots, comme le dit si bien l'évêque d'Orléans; il faut les défendre contre l'envahissement corrupteur des faux systèmes et des idées malsaines. Ainsi en est-il du mot droit : il importe de le ramener à sa signification véritable et traditionnelle : le droit de l'homme est nécessairement en rapport avec ses destinées. Si on élimine la cause finale, il perd ce sens primitif et vrai, et devient absolument incompréhensible. « Bannir les causes finales (1) » de la science du droit, comme on le voudrait aujourd'hui, ce ne serait donc rien moins que détruire cette science elle-même dans le principe qui la constitue et dans ses conclusions les plus légitimes; ce serait, en un mot, lui ôter son point de départ et son but, sa base et son couronnement.

L'homme a le droit d'accomplir ses destinées,

(1) *Idée moderne du droit*, par A. Fouillée, p. 310.

« de marcher vers sa fin, » selon que le dit excellemment Domat, et il a ce droit, parce que son premier devoir consiste précisément à tendre vers cette fin par le développement de ses facultés et de son être tout entier. Le droit subjectif découle du droit objectif, comme un effet de la cause qui le produit : en d'autres termes, le droit considéré dans l'homme prend sa source dans la loi ; il remonte jusqu'à cette loi supérieure et fondamentale qui règle et dirige le mouvement ascensionnel de la création vers son auteur.

Mais parmi les êtres créés, la plupart suivent cette loi fatalement et aveuglément : la planète dans la courbe que décrit son orbite, la plante dans sa vie végétative, l'animal dans l'instinct qui le guide atteignent leur fin sans pouvoir la connaître. L'homme seul a conscience de ses destinées ; seul il poursuit librement le but de son existence ici-bas ; seul il en a le droit véritable, parce que seul il en comprend le devoir.

C'est à ce point de vue élevé qu'il convient de se placer pour avoir une idée du droit dans toute son ampleur et toute son étendue ; en dehors de là, on n'a que des vues étroites, imparfaites et fausses.

Le vice radical des théories modernes réside dans l'élimination systématique de Dieu, de la science du

droit. Ecoutons un de leurs derniers défenseurs : « Avoir un droit, c'est avoir la garantie qu'on ne fera pas de vous un *moyen*, c'est avoir un abri contre « les cause-finaliers » en politique, en métaphysique et en théologie. Bannies du reste de la science, les causes finales ne doivent pas trouver un refuge dans la science sociale et politique » (1). Il n'est pas possible de formuler le système en un langage plus dénué d'artifices : on reconnaît bien là cette école positiviste qui tend à envahir de plus en plus le domaine de toutes les sciences, et dont la funeste influence ne saurait être trop vivement combattue de nos jours.

Les représentants de l'école spiritualiste n'accepteraient pas, il est vrai, une semblable formule; mais eux-mêmes n'ont-ils pas ouvert la voie à ces conséquences extrêmes et violentes, en laissant dans l'ombre cette idée de Dieu, cause finale et suprême de tous les êtres? N'ont-ils pas mutilé le droit, en le considérant seulement comme un rapport de l'homme avec son semblable? Or, dans sa notion fondamentale, le droit est avant tout un rapport de l'homme avec Dieu, une relation entre la créature et le Créateur.

(1) *L'idée moderne du droit*, par A. Fouillée, p. 310.

Cette idée première du droit jaillit avec une évidente clarté de la définition même de la justice, qui a le droit pour objet. Qu'est-ce donc que la justice? C'est la ferme et constante volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû : « *Justitia est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.* » Ulpien, le célèbre jurisconsulte romain que nous avons déjà cité plusieurs fois, la définit en ces termes, et cette définition a été universellement adoptée par les philosophes et les théologiens de tous les siècles et de toutes les écoles ; mais il n'en faut pas restreindre le sens, il faut lui donner sa signification la plus large et la plus étendue. Ainsi comprise, la vertu de justice n'est-elle pas d'abord la ferme et constante volonté de la créature raisonnable de rendre au Créateur ce qui lui est dû ? Dieu n'a-t-il pas des droits sur l'homme, et l'homme n'a-t-il pas des devoirs à remplir envers Dieu ? La justice implique donc la religion, et le vrai nom de l'irréligion, c'est l'injustice.

Platon définit la piété : « l'accomplissement de la justice envers les dieux. » Cicéron ne craint pas d'affirmer que « la piété envers les dieux est le fondement nécessaire de la justice. » Ailleurs il dit expressément que la justice consiste principalement dans la pratique de la religion à l'égard des dieux, et

de la piété filiale envers les parents : « *Justitia, ergà Deos religio ; ergà parentes, pietas* » (1).

Saint Thomas d'Aquin n'est pas moins explicite dans son enseignement : selon le Docteur angélique, la religion est une annexe, un corollaire, une application de la vertu de justice aux relations qui unissent nécessairement la créature au Créateur ; et si elle n'en est pas une partie constitutive, ce n'est point que ses actes ne revêtent le caractère du devoir strict et rigoureux, puisque l'homme se doit tout entier à Dieu ; mais c'est, au contraire, parce que l'homme ne pourra jamais, par lui-même, s'acquitter de la dette qu'il a contractée vis-à-vis de Dieu, selon la parole du Psalmiste : « Que rendrai-je au Seigneur pour tous les biens dont il m'a comblé ? » *Quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantùm debet, secundum illud. Psal.* 115, 12. « *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ?* » *Et secundùm hoc adjungitur justitiæ religio* » (2).

Les devoirs prescrits par la religion rentrent donc dans la catégorie des devoirs juridiques, car ils répondent à une dette rigoureuse de notre part, et à un droit strict de Dieu sur nous. On peut même

(1) De naturâ Deorum, l. 1, c. II.
(2) 2ª 2ᵉ. q. 80. Art. unicus, in corp. art.

ajouter qu'il en est ainsi de tous nos devoirs, sans exception, lorsque nous les envisageons dans leur relation avec Dieu, Créateur et législateur suprême, car il a le droit d'exiger de nous une pleine et entière obéissance à ses lois.

Les philosophes, qui laissent de côté ces considérations essentielles, raisonnent comme si la créature naissait dans l'indépendance, maîtresse absolue d'elle-même et de ses destinées; ils ne s'aperçoivent pas qu'il y a dans leur doctrine une contradiction flagrante, et que ces deux termes : être créé et être indépendant, s'excluent nécessairement. Être créé, en effet, c'est évidemment dépendre de Celui qui a donné l'être et la vie; recevoir la vie, c'est en même temps recevoir la loi imposée par le Créateur; naître hors de toute loi, est absolument impossible.

Il est aisé maintenant d'apprécier à sa juste valeur ce paradoxe étrange qu'on élève à la hauteur d'un principe : « Tout ce qui est injuste est immoral, mais tout ce qui est immoral n'est pas injuste : vérité élémentaire que nos législateurs et nos politiques oublient cependant à chaque instant » (1). La première partie de ce singulier aphorisme est évidente; mais la seconde ne saurait être admise

(1) *L'idée moderne du droit*, par A. Fouillée, p. 298.

qu'à condition de nier les droits de Dieu, et d'affirmer la pleine indépendance de l'homme. C'est là, on le sait, une des funestes conséquences de la doctrine proclamée à la fin du siècle dernier.

Mais si Dieu existe, si, à titre de Créateur, il a des droits incontestables sur l'homme, si ces droits sont stricts et rigoureux, alors tout ce qui est immoral devient injuste ; car ce qui est immoral viole les droits de Dieu, et la violation du droit strict, c'est l'injustice proprement dite. Aussi pouvons-nous avec raison définir l'irréligion : l'injustice de l'homme à l'égard de Dieu ; injustice d'autant plus criante et plus grave, que les droits de Dieu sont plus sacrés et plus évidents.

Quand on vient ensuite se plaindre de l'oubli dans lequel est laissée par nos législateurs et politiques modernes cette erreur manifeste qu'on ose appeler une « vérité élémentaire, » on fausse l'histoire contemporaine après avoir altéré la doctrine ; car s'il est une vérité malheureusement trop oubliée de nos jours, dans les sphères gouvernementales, c'est que les sociétés comme les individus relèvent du souverain domaine de Dieu ; et si l'on veut signaler avec impartialité le péril qui nous menace à l'heure actuelle, on ne le trouvera pas, à coup sûr, dans ce prétendu oubli des droits de l'homme, mais bien

plutôt dans cette déplorable tendance de nos gouvernants à s'affranchir de plus en plus de la loi morale, et à ne tenir aucun compte des droits de Dieu.

Le droit est donc, avant tout, une relation, un rapport entre l'homme et Dieu, entre la créature et le Créateur; au droit suprême et absolu de Dieu correspond dans l'homme le devoir de la soumission la plus entière et la plus complète.

Dieu est donc la source première et essentielle du droit comme du devoir; et c'est de cette source sublime et lumineuse que découlent dans l'homme, les droits et les devoirs.

Le droit réside aussi dans l'homme ; il a son siège dans la personne, et seulement en elle; car il faut être doué de raison et de liberté pour comprendre la valeur du droit et exiger l'accomplissement du devoir correspondant. La personne possède le droit et l'exerce; mais quelle est la matière de ce droit? où est son domaine? La matière prochaine du droit n'est pas autre chose que l'activité de la nature elle-même, sa force d'expansion, son énergie à développer ses aptitudes et ses facultés, à étendre en quelque sorte sa personnalité, et à tracer autour d'elle une sphère plus ou moins grande dans laquelle elle aura droit de vivre et de se mouvoir à l'exclusion de tout autre. Or, ce pouvoir que possède la per-

sonne de déterminer et de poser certains actes de la nature, est un fait; c'est le fait de la liberté humaine; mais il ne suffit pas à constituer le droit et le devoir, quoi qu'en disent les partisans de la morale indépendante.

Le fait et le droit appartiennent à un ordre absolument distinct, comme le réel et l'idéal, le relatif et l'absolu, l'imparfait et le parfait. Il y a plus encore: ils sont souvent opposés l'un à l'autre, et dans ce combat, le droit, lors même qu'il est méprisé et foulé aux pieds, n'en subsiste pas moins dans toute son intégrité; il remporte même, aux regards de la conscience, un triomphe plus noble et plus éclatant que le fait matériel et brutal qui l'a vaincu par la force.

Il faut donc constater ici l'intervention d'un élément nouveau dans le droit, sous peine de le confondre avec la force; car si la liberté n'est qu'un fait, elle devient nécessairement le droit du plus fort.

Cet élément nouveau qui élève le fait de la liberté à la hauteur d'un droit, et la rend vraiment inviolable, c'est la moralité. Aussi, pour avoir une notion exacte du droit subjectif et personnel, faut-il ajouter au pouvoir un qualificatif important, et le définir avec Leibnitz : « un pouvoir moral. »

Saint Thomas et Suarez avaient exprimé la même

idée, quand ils définissaient ainsi le droit : « *Jus est facultas moralis.* »

Tels sont, à notre humble avis, les deux éléments essentiels et constitutifs du droit. Il est un pouvoir, c'est-à-dire une force capable d'agir ou de réagir; mais un pouvoir, une force morale, c'est-à-dire soumise à une loi supérieure, à la loi morale. Il ne saurait donc y avoir opposition entre le droit et la loi, et l'affirmation du droit de faire le mal, de la liberté du mal (1), proclamée aujourd'hui avec une audace inouïe, ne renferme rien moins qu'une contradiction évidente.

Cette même loi, qui limite le droit, le garantit et le protège en même temps dans son exercice; car elle impose aux autres l'obligation de le respecter : elle le rend inviolable. D'où viendrait, en effet, cette inviolabilité du droit, sinon de la loi morale ? Si, par cela même que je suis homme, je n'ai pas certains devoirs à remplir; si, au-delà de ces devoirs, il n'y a pas une sphère, un domaine du bien, dans lequel je puisse librement me mouvoir, quelles peuvent être à mon égard les obligations des autres? Si une loi supérieure aux intérêts et aux passions des hommes n'imprime pas à ma vie, à mes facultés, à mon être tout entier une

(1) *Idée moderne du droit*, p. 295-96.

direction déterminée, pourquoi chacun serait-il tenu de les respecter?

Au contraire, dès qu'on admet l'idée d'une loi comme un principe nécessaire et universel, l'idée du droit en jaillit spontanément; car la loi morale, en me prescrivant ou en me permettant de faire certains actes, défend, par là même, aux autres d'apporter un obstacle quelconque au libre exercice de mon activité personnelle. Elle me déclare inviolable dans l'usage de mes facultés et leur développement vers le bien. Nos droits sont donc en rapport avec la loi morale, de même que cette loi est en rapport avec nos facultés et les différentes conditions de notre existence terrestre.

En un mot, relativement à la personne, sujet du droit, la loi restreint son activité dans certaines limites, qui constituent la sphère de son droit; et relativement aux autres personnes, elle leur impose le devoir de respecter cette activité dans ces mêmes limites : elle élève à la dignité de droit cette portion de l'activité humaine, en la déclarant sacrée et inviolable. Le droit est donc un pouvoir moral dans celui qui le possède, et inviolable pour les autres.

Si maintenant nous examinons la question si obscure et si complexe des rapports du droit et du

devoir, nous la diviserons, pour plus de clarté, en plusieurs points secondaires que nous passerons successivement en revue :

1° Le droit est-il antérieur au devoir, ou réciproquement? Si l'on veut répondre avec netteté et précision, il faut distinguer l'ordre absolu et l'ordre relatif. Dans l'ordre absolu, le droit précède le devoir; il en est le principe et le fondement. La création, en effet, établit entre Dieu et l'homme un rapport de souveraineté et de dépendance. Dieu, comme cause première, a le pouvoir de commander à l'homme les actes qui devront le conduire à ses destinées, et l'homme a l'obligation morale de se soumettre au commandement divin. Dans le pouvoir du Créateur de commander à la créature nous trouvons le fondement ontologique du droit, comme dans l'obligation morale de la créature nous trouvons le fondement du devoir.

Si de l'ordre absolu nous passons à l'ordre contingent, l'homme se trouve en face de ses semblables : ici encore, il faut établir une distinction entre l'ordre logique et l'ordre réel. Dans l'ordre logique, la notion de la loi est antérieure à la notion du droit. En effet, le droit, avons-nous dit, est un pouvoir moral; la moralité est donc un élément essentiel du droit. Détruisez cette notion, et que vous

restera-t-il ? l'idée d'une puissance, d'une force, et non pas d'un droit. Or savoir si un acte est licite, c'est connaître la loi morale; donc la notion du droit suppose logiquement la notion de la loi morale qui nous impose le bien sous forme de précepte, ou nous engage à le faire sous forme de conseil. L'idée du devoir ou du conseil est donc logiquement antérieure à l'idée du droit. Dans l'ordre réel et historique, le droit et le devoir ne sont pas antérieurs l'un à l'autre, mais ils naissent simultanément aux regards de la conscience humaine. Mon droit n'est pas autre chose que la loi de justice m'apparaissant à l'occasion du légitime exercice de ma liberté. Mon devoir, c'est la même loi m'apparaissant à l'occasion du légitime exercice de la liberté des autres. En un mot, l'homme a d'abord des devoirs envers Dieu, et il a en même temps des droits et des devoirs vis-à-vis de ses semblables.

2° Tout devoir correspond-il à un droit, et réciproquement ? Si nous considérons le droit et le devoir dans la personne, par rapport à elle-même, tout devoir est évidemment corrélatif d'un droit, mais la réciproque n'est pas vraie : tout droit n'est pas corrélatif d'un devoir. Cela résulte de la distinction que nous avons établie plus haut entre le domaine du bien et le domaine du devoir ; or, le do-

maine du bien et le domaine du droit se confondent : le droit, comme le bien, s'étend donc au-delà du devoir. J'ai d'abord le droit de faire mon devoir, mais mon droit ne s'arrête pas là : j'ai le droit de faire plus encore que mon devoir, si je me sens pour cela assez d'énergie, de force et de générosité d'âme.

D'autre part, entre deux actions, dont l'une est manifestement meilleure que l'autre, j'ai le droit, quoi qu'en dise M. Paul Janet (1), de choisir la moins bonne ; entre deux opinions probables, j'ai le droit de choisir la moins probable, pourvu que cette action ou cette opinion reste cependant bonne en elle-même. En un mot, je n'ai pas la liberté du mal, mais j'ai du moins la liberté du bien.

Que ce principe ait été condamné par Pascal et Bossuet, nous n'avons pas à le discuter ici ; nous nous permettrons seulement de faire observer à M. Paul Janet qu'il a tort de mettre Bossuet sur la même ligne que Pascal. Il y a loin, en effet, de la logique pleine de bon sens, mais parfois un peu sévère de l'évêque de Meaux, à la fougue haineuse et à la passion janséniste de l'auteur des Provinciales. Toujours est-il que l'Eglise a si peu condamné le principe du probabilisme qu'elle vient d'élever au

(1) *La Morale*, par P. Janet. Paris, Delagrave, 1874, p. 227.

rang de ses docteurs S. Alphonse de Liguori, qui est, comme chacun le sait, un des chefs les plus autorisés de l'école probabiliste.

Nous sommes heureux de nous trouver en parfait accord avec un professeur distingué de la Faculté de droit de Grenoble, M. Alphonse Boistel, qui a publié sur le droit naturel un ouvrage fort remarquable: « Dieu, dit-il, a créé l'homme libre pour l'associer à l'œuvre de sa création, pour qu'il concourût librement à l'accomplissement de sa fin et de celle des autres. Or, croyez-vous que l'exercice de sa liberté consiste uniquement dans le choix entre le bien et le mal, entre le devoir et la violation du devoir? Croyez-vous que ce soit là le plus haut exercice de cette liberté? Mais à ce compte-là, plus un homme approcherait de la perfection, moins il serait libre, puisqu'il perdrait de plus en plus la faculté de choisir le mal. L'homme qui ne veut pas faire le mal est-il tellement enserré dans le cercle de ses devoirs qu'il ne puisse plus avoir aucune initiative? n'a-t-il pas souvent à choisir entre plusieurs directions toutes également bonnes à donner à son activité? Je veux bien que tel parti puisse le conduire à une perfection plus haute que tel autre; mais est-il moralement obligé de choisir le premier de préférence au second? est-il coupable, Est-il punissable, s'il

renonce à une perfection plus grande pour s'en tenir à un degré plus modeste? les Docteurs chrétiens, profondément versés dans la connaissance du cœur humain, distinguent dans la morale les choses de précepte et les choses de simple conseil, et reconnaissent qu'on peut sans faute négliger les dernières. C'est là une distinction infiniment sage; elle nous est imposée même par la seule métaphysique : car, la perfection absolue étant impossible à réaliser jamais, si vous en faites le but de la morale obligatoire, vous condamnez l'homme à violer nécessairement son devoir, ce qui est la destruction de la morale. » (1)

On ne saurait mieux dire, ni montrer avec plus de fermeté et de bon sens les résultats auxquels aboutissent ces théories excessives qui, sous prétexte de perfectionner l'homme, lui tracent un idéal obligatoire impossible à atteindre, et ébranlent, par là même, les fondements de la morale.

Si au contraire nous envisageons le droit et le devoir dans des personnes distinctes, au point de vue des relations mutuelles qui en découlent, alors tout droit est corrélatif d'un devoir. Du moment, en effet, que j'ai le droit d'accomplir un acte, ou de m'en abstenir, vous avez le devoir de ne pas

(1) *Cours de droit naturel*, c. III, p. 128. — Paris, E. Thorin, 1870.

entraver le développement légitime de mon activité, ou de ne point me pousser à agir, en exerçant sur ma volonté une influence efficace et funeste. J'ai même le droit d'exiger parfois du prochain certains actes qui me sont nécessaires pour remplir mon devoir.

Mais la proposition inverse n'est plus vraie, du moins dans l'ordre réel et concret. Tout devoir n'est pas corrélatif d'un droit; il faut distinguer entre les devoirs de justice et les devoirs de charité. Aux seuls devoirs de justice correspond réellement un droit, tandis qu'aucun droit ne correspond aux devoirs de charité. J'ai bien le devoir de faire l'aumône au pauvre, mais le pauvre n'a pas le droit d'exiger de moi l'accomplissement de ce devoir envers lui. Aussi appelle-t-on strictes, juridiques, parfaites, les obligations de justice, tandis qu'on appelle larges, morales, imparfaites, celles qui naissent de la charité.

Cette dernière qualification a besoin, toutefois, d'être expliquée, car elle prête à l'amphibologie. Il semblerait de prime-abord que les obligations parfaites sont celles dont l'accomplissement exige une plus grande perfection morale dans l'agent, et les obligations imparfaites, celles qui en exigent une moindre. On appliquerait ainsi les mots en sens inverse des idées; car les devoirs de charité

exigent, pour être remplis, une perfection plus grande que les devoirs de justice. Ils l'emportent sur les autres en mérite et en dignité, comme la charité l'emporte sur la justice et toutes les vertus dont elle est l'inspiratrice et la reine.

La signification véritable de ce mot est exposée avec une grande clarté par le célèbre jurisconsulte Pothier : « On appelle, dit-il, obligations imparfaites les obligations dont nous ne sommes comptables qu'à Dieu, et qui ne donnent aucun droit à personne d'en exiger l'accomplissement : tels sont les devoirs de charité, de reconnaissance; telle est, par exemple, l'obligation de faire l'aumône de son superflu. Cette obligation est une véritable obligation, et un riche pèche très grièvement lorsqu'il manque à l'accomplir. Mais c'est une obligation imparfaite, parce qu'il n'en est comptable qu'à Dieu seul. Lorsqu'il s'acquitte de cette obligation, le pauvre à qui il fait l'aumône ne la reçoit pas comme une dette, mais comme un pur bienfait. Il en est de même des devoirs de reconnaissance : celui qui a reçu quelque bienfait signalé est obligé de rendre à son bienfaiteur tous les services dont il est capable, lorsqu'il en trouve l'occasion; il pèche et il se déshonore quand il y manque, mais son bienfaiteur n'a aucun droit d'exiger de lui ces services,

et lorsqu'il les lui rend, ce bienfaiteur reçoit de lui à son tour un véritable bienfait. Si mon bienfaiteur avait le droit d'exiger de moi que je lui rendisse dans la même occasion les mêmes services qu'il m'a rendus, ce ne serait plus un bienfait que j'aurais reçu de lui, ce serait un vrai commerce; et les services que je lui rendrais ne seraient plus de ma part une reconnaissance, la reconnaissance étant essentiellement volontaire. Le terme d'obligation, dans un sens plus propre et moins étendu, ne comprend que les obligations parfaites, qu'on appelle aussi engagements personnels, qui donnent à celui envers qui nous les avons contractés le droit d'en exiger de nous l'accomplissement. » (1)

Il suit de là que le devoir est ici plus étendu que le droit ; j'ai donné satisfaction à tous les droits du prochain, lorsque j'ai pratiqué la vertu de justice, mais je n'ai pas rempli pour cela tous mes devoirs envers lui : au delà de la justice, il y a la charité, dont le domaine est beaucoup plus vaste et dont les obligations ne sont pas moins rigoureuses aux yeux de la conscience. « La charité, dit l'apôtre, est l'accomplissement de la loi » (2). Au reste, la justice est impuissante à maintenir l'ordre social : elle fournit, si l'on veut, les pierres de l'édifice, mais « pour

(1) *Traité des obligations*, ch. I.
(2) I Tim., 1, 5.

les relier entre elles, il faut le ciment divin de la charité, » comme le dit avec son éloquence, pleine d'onction et de fermeté, S. E. le cardinal Guibert, archevêque Paris, dans son dernier mandement (1). Oui, à côté de la justice qui donne avec mesure, il faut la charité qui donne sans mesure, car la justice sans la charité serait une triste vertu.

3° Le droit naît-il du devoir, ou le devoir du droit?

Pour résoudre cette dernière question, il faut revenir à la distinction que nous avons déjà faite entre l'ordre abstrait et l'ordre concret. Dans l'ordre abstrait, le droit préexiste nécessairement au devoir, car un acte ne saurait être obligatoire qu'autant qu'il est prescrit par la loi morale, et il engendre alors chez les autres l'obligation de ne pas s'opposer au légitime exercice de la liberté. Dans l'ordre concret, si l'on considère d'abord les droits de Dieu et les devoirs de l'homme, évidemment le devoir découle du droit, car le souverain domaine de Dieu est la source de toutes les obligations qui incombent à la créature raisonnable; mais si l'on regarde les droits de l'homme et les devoirs correspondants chez ses semblables, il ne semble pas alors que le droit naisse du devoir, ni le devoir du droit: l'un ne découle pas de l'autre, mais ils proviennent simul-

(1) Mandement de carême 1879.

tanément de la loi qui protège le droit et impose le devoir.

Il y a donc communauté d'origine et unité de source entre la morale et le droit; l'homme, en effet, n'est pas seulement un être intelligent et libre, il est avant tout un être dépendant et soumis, une créature raisonnable sortie des mains de Dieu, et son premier devoir est de manifester, dans tous ses actes, cette dépendance et cette soumission qu'exigent les droits du Créateur. L'extinction de l'idée religieuse dans l'humanité amènerait infailliblement l'anéantissement de l'idée du droit, car s'il n'y a rien de parfait et d'éternel, il n'y a point de droit, selon la remarque d'un philosophe spiritualiste de notre époque (1).

Oui, il y a une loi absolue du devoir, de laquelle tout dérive, et qu'un penseur éminent formule en ces termes : « Chaque chose, chaque être, doit être aimé selon sa juste valeur ou excellence. (2) » Les axiomes moraux sont aussi absolus que les axiomes mathématiques; ils ne sont pas autre chose que l'essence de Celui qui a dit : « *ego sum qui sum.* »

L'homme ne peut pas s'affranchir de cette loi absolue du devoir; c'est là une vérité élémentaire, contes-

(1) Ch. de Rémusat. *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1867.

(2) Rambosson. *La loi absolue du devoir*. Paris. Firmin-Didot, 1875.

tée pourtant de nos jours par cette école de philosophes et de jurisconsultes qui veulent à tout prix séparer le droit de la morale : « L'application du droit, dit un de ses représentants les plus autorisés, suppose que l'agent qu'il régit est intelligent et libre ; il ne suppose pas nécessairement qu'il est doué de moralité et qu'il a la conscience d'être obligé à un autre titre que la loi sociale. L'homme intelligent, libre et sociable subirait la sujétion du droit, quand même il ne subirait pas la sujétion de la loi morale » (1). Etrange distinction ! Comme si l'on pouvait scinder l'homme en deux êtres, l'un intelligent et libre, l'autre doué de moralité ! Comme si le droit ne régissait pas l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire, doué tout à la fois d'intelligence, de liberté et de moralité ! Nier cela, c'est mutiler la nature humaine dans ses éléments essentiels, car l'homme est un être moral au même titre qu'il est intelligent et libre ; c'est faire une abstraction dangereuse, car elle ne conduit à rien moins qu'à cette conclusion, aussi fausse en théorie que funeste en pratique : « chacun a le droit de faire le mal qui ne nuit qu'à lui-même, le mal qui ne lèse pas la liberté d'un autre homme. » (2)

La liberté de l'homme n'a pas seulement pour

(1) *L'ordre social et l'ordre moral*, par A. Bertauld, sénateur. — Paris, 1874. Germer-Baillière, p. 11.
(2) Id., p. 14.

limites la liberté égale qui appartient à autrui, mais encore la loi morale; mon droit ne rencontre pas seulement dans son exercice le droit de mes semblables, mais encore et avant tout les droits de Dieu. Séparer ainsi le droit de la morale, c'est admettre que « nous avons le droit de nous tromper et de déraisonner comme de raisonner, de faillir comme de bien agir » (1), c'est admettre, en un mot, qu'on peut avoir *un droit immoral*. Mais cela, qu'est-ce autre chose que le renversement du sens commun, la dépravation des mots, et une contradiction manifeste? Le droit, avons-nous dit, est un pouvoir moral; la moralité est donc un de ses éléments essentiels, et si vous la supprimez, il ne vous reste plus qu'un fait matériel, une force qui agit : or la force n'est pas le droit.

Il faut se garder de confondre le droit avec la liberté, et c'est là l'erreur capitale des théoriciens modernes. La liberté, en effet, est le pouvoir *physique* de faire et de choisir; mais ce pouvoir ne saurait s'élever à la hauteur d'un droit, qu'à la condition de devenir *moral*, c'est-à-dire conforme à l'ordre et à la loi. La forme normale et régulière de la liberté, c'est la vertu, c'est-à-dire le choix ordinaire et réfléchi du bien à l'exclusion du mal : la

(1) *Idée moderne du droit*, p. 297.

sainteté en est la forme la plus élevée; c'est un idéal que l'homme s'efforce d'atteindre ici-bas, mais c'est la forme de la liberté divine. Ce que l'homme devient par ses efforts et ses luttes de tous les jours, ce qu'il aspire à devenir par habitude, Dieu l'est par nature. La sainteté n'est pour l'homme vertueux qu'un accident fugitif; pour Dieu, c'est sa propre essence. De l'homme à Dieu, l'essence de la liberté n'a pas changé; seulement elle s'est purifiée: l'activité, l'intelligence, l'intentionnalité, tout ce qu'il y a d'effectif et de positif dans la liberté humaine se retrouve à un degré infini dans la liberté divine; les chutes, les misères, les alternatives, tout ce qui accuse et trahit l'imperfection de la nature humaine, tout cela seul a disparu; et alors nous apercevons sans voile le type divin de la liberté, dans sa plénitude et dans sa pureté infinies.

L'essence de la liberté ne consiste donc pas dans la faculté de choisir entre le bien et le mal : ce qui est la cause de notre erreur à ce sujet, c'est que nous confondons la liberté, telle qu'elle existe en nous, avec son idéal, qui doit être, au contraire, dégagé de toutes les imperfections inhérentes à la nature humaine. Or, la faculté du mal est la première et la plus grave de toutes ces imperfections : elle est, selon le Docteur angélique, une des mani-

festations de notre liberté ici-bas, mais elle n'est ni la liberté, ni un des éléments de la liberté : « *Velle malum, nec est libertas, nec est pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.* » Le pouvoir de mal faire est un abus de la liberté, mais il n'est point de son essence; autrement il faudrait accepter cette conséquence contradictoire dans les termes : la perfection de l'homme consiste dans son imperfection; car plus il se perfectionnerait par la victoire sur ses passions mauvaises, plus il diminuerait en lui le pouvoir de faire le mal, moins il serait libre; plus il se rapprocherait de Dieu, moins il serait parfait!

Saint Thomas établit cette doctrine avec sa précision ordinaire : « que le libre arbitre puisse choisir entre divers partis, en conservant l'ordre de la fin, c'est ce qui constitue la perfection de la liberté; mais de pouvoir faire son choix en s'écartant de cet ordre, ceci n'est plus que l'imperfection de la liberté : « *Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis.* » Il en tire cette conclusion légitime : « Les anges qui ne peuvent pas pécher ont une liberté

plus grande que les hommes qui peuvent pécher, « *Unde major libertàs arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.* » (1)

La liberté est donc *le mouvement sans entraves de la volonté dans le bien*, suivant l'éloquente définition qu'en a donnée le P. Félix dans une de ses plus remarquables conférences (2). Elle est, d'après saint Thomas, la puissance qui détermine les moyens en les ordonnant à la fin : « *Facultas electiva mediorum servato ordine finis.* » La liberté, en un mot, c'est la perfectibilité (3).

Il importe de ne pas perdre de vue ces notions essentielles, si l'on veut se défendre de cette théorie brillante du libéralisme, qui a séduit de nos jours tant d'esprits distingués, tant d'âmes ardentes et généreuses; mais qui n'est, au fond, qu'une erreur manifeste. On sait d'ailleurs avec quelle énergie et quel zèle apostolique le pape Pie IX, de douce et vénérable mémoire, a protesté contre cette funeste doctrine, en la condamnant, à plusieurs reprises, du haut de la chaire apostolique. Les libertés modernes sont un fait, elles ne sont pas et ne seront jamais le droit.

(1) Sum. Theol., pars 1ª, q. LXII, a. 8, ad 3.
(2) Conférence sur la liberté (1859).
(3) V. A. Micolas. *L'Etat sans Dieu.* Paris. Vaton, 1873.

Le droit dérive de la morale, mais se confond-il avec elle? S'il se distingue de la morale, quelle est la limite qui peut servir à marquer cette distinction? Cette limite est-elle fixe, invariable et absolue? Nous touchons ici à une question difficile, épineuse et délicate, au problème des rapports du droit et de la morale, si souvent agité de notre temps, et résolu en des sens si divers.

Il faut tenir compte, pour résoudre avec clarté la question, des différentes acceptions du mot droit. Si on le prend dans sa signification primitive, la plus large et la plus étendue; si on entend par droit tout ce qui est juste et bon, selon la définition des jurisconsultes romains : « *Quod semper æquum et bonum est, jus dicitur,* » il ne forme avec la morale qu'une seule et même science; il n'y a plus entre eux qu'une différence de point de vue. Le droit envisage le bien, principalement dans ses rapports avec ce qui est *juste;* la morale l'envisage principalement dans ses rapports avec ce qui est *honnête.*

Si on considère le droit d'une manière plus restreinte, si on le prend comme le corrélatif du devoir, il faut établir une distinction importante entre le droit qui règle les rapports nécessaires de l'homme avec Dieu, et celui qui règle les relations de l'homme

avec ses semblables. Envisagé sous le premier aspect, le droit se confond encore avec la morale, car tous nos devoirs envers Dieu sont juridiques, et Dieu a un droit strict d'en exiger l'accomplissement. La sanction de la loi morale, il est vrai, n'est pas appliquée en ce monde, mais les droits de Dieu n'en sont pas moins rigoureux et incontestables; et si elle se fait attendre, c'est qu'elle a l'éternité toute entière pour s'exercer.

Au second point de vue, qui est, à vrai dire, le point de vue ordinaire auquel on se place, le droit a pour corrélatif nécessaire un devoir exigible par l'autorité humaine; il se distingue alors de la morale; sa sphère est moins étendue, car la morale régit tout à la fois nos actes intérieurs et extérieurs, tandis que le droit ne peut atteindre que les actes extérieurs.

La notion juridique de la puissance législative d'une société correspond à la nature elle-même de cette société; les lois ne sont autre chose que les liens qui unissent entre eux les membres d'un corps social sous la dépendance d'une autorité légitimement constituée : l'acte purement intérieur, qui s'accomplit tout entier sur le théâtre de la conscience, échappe à toute autorité humaine; il ne relève que de Dieu seul, aux regards duquel rien

ne saurait être voilé. L'Eglise elle-même, l'Eglise, comme société extérieure, ne juge pas des actes internes : « *Ecclesia de internis non judicat*; » elle possède, il est vrai, au for intérieur, une juridiction à laquelle tout doit être soumis, tout jusqu'aux plus secrètes pensées. Mais le prêtre, qui siège au tribunal de la pénitence en qualité de juge, ne traite pas directement des intérêts de la société chrétienne, mais avant tout et par-dessus tout des intérêts spirituels du pénitent; il est le représentant immédiat de Jésus-Christ, au nom duquel il lie et délie. L'Eglise peut bien restreindre sa juridiction, la lui enlever même, en restreignant ou en lui ôtant la matière sur laquelle il exerce ses pouvoirs, mais ce n'est pas elle qui lui donne le pouvoir des clefs; il lui vient de plus haut, de Jésus-Christ, auteur et source de la grâce.

De là cette distinction, si féconde en théologie, du for extérieur et du for intérieur. Dans le premier, nous considérons le chrétien comme membre d'une société visible, ayant par conséquent des droits et des devoirs à l'égard de ses semblables et de l'autorité visible; dans le second, nous le considérons simplement comme individu, et nous nous occupons de ses relations avec le chef invisible de l'Eglise, c'est-à-dire des intérêts spirituels de son âme.

Le domaine de la morale est donc beaucoup plus vaste que celui du droit; mais dès qu'un acte intérieur se manifeste et se traduit au dehors, il ressort de l'autorité humaine; elle peut l'atteindre et le saisir par son côté extérieur. Dans cette dernière hypothèse, le droit se distingue-t-il encore de la morale? En d'autres termes, la loi humaine peut-elle, dans tous les cas, contraindre la liberté des hommes, en appliquant ses sanctions pénales à tous les actes sur lesquels portent les dispositions de la loi morale?

Nous touchons au point le plus délicat et le plus brûlant : aussi bien céderons-nous la parole à un homme d'une haute compétence en ces matières, à M. Charles Périn, professeur de droit public et d'économie politique à l'Université catholique de Louvain. Voici comment il résout la question dans son beau livre sur *les lois de la Société chrétienne* : « A ne considérer que le droit en lui-même et en général, pourquoi la loi humaine n'étendrait-elle pas sa sanction à tous les actes qui constituent des infractions à la loi morale, c'est-à-dire à la loi que Dieu impose à nos consciences? N'est-il pas vrai que les lois civiles ont pour fin la fin même de la société politique, et que cette fin ne peut être complètement réalisée sans la pratique de toutes les

vertus morales? Que deviendrait une société où ces vertus seraient méprisées, et où régneraient les vices qui leur sont opposés? » « On peut, dit Montesquieu, regarder dans un état populaire l'incontinence publique comme le dernier des malheurs, et la certitude d'un changement dans la constitution » (1). Croit-on, par exemple, que certaines prévarications énormes contre les mœurs, lors même qu'elles ne violentent personne et ne blessent pas le droit des individus, ne constituent pas des atteintes graves au droit social, et qu'elles ne doivent pas être réprimées par les pouvoirs publics? N'en est-il pas de même de la violation habituelle du repos dominical, des attaques perfides et systématiques contre les croyances qui sont la source de toute moralité et de toute vertu? Ce n'est pas seulement le droit de l'individu que les pouvoirs publics ont mission de faire respecter, c'est aussi le droit social. »

« Il est une école, aujourd'hui en possession d'un certain crédit, qui pose comme règle absolue, que l'Etat ne peut intervenir dans la vie d'un individu que pour lui imposer le respect de la stricte justice envers autrui. Un des publicistes les plus marquants de cette école formule ainsi son principe: « Le seul objet qui autorise les hommes, individuellement où collectivement, à troubler la liberté d'aucun de leurs

(1) *Esprit des lois*, liv. VII, ch. VIII.

semblables est la protection de soi-même. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire à autrui » (1). Pour cette école, la société n'est qu'une juxtaposition d'individus cherchant comme but dernier, sous la loi de la stricte justice, la satisfaction de leur intérêt personnel. Laisser faire et laisser passer toutes choses, sous la réserve des mesures de justice nécessaires pour assurer à tous la libre disposition de leur personne, le libro développement de leurs facultés, la libre possession et le libre emploi de leur bien; tel est le dernier mot de la doctrine utilitaire et de la politique libérale.

« Chez tous les peuples, le pouvoir et le devoir du législateur ont été autrement compris. On n'a jamais cru que la loi fût destinée seulement à maintenir l'ordre en ses éléments de stricte justice, et que son rôle se bornât à réprimer le brigandage. Les romains définissent le droit de façon à y faire entrer les vertus morales qu'ils résumaient dans la notion de l'honnête : « *Juris præcepta sunt hæc; honeste vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere.*

« Partout néanmoins on a pensé qu'il fallait

(1) S. Mill. *De la liberté*, p. 17.

laisser à la liberté tout ce qui pouvait lui être abandonné sans détriment pour la paix de la société et pour son progrès régulier. C'est même parmi ceux qui ont réclamé avec le plus d'énergie les droits des pouvoirs publics dans le domaine des vertus morales, qu'on a le mieux marqué les limites qu'en cette matière le législateur est tenu de s'imposer Suarez, résumant la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, dit: « La loi civile ne doit prohiber les actes vicieux qu'autant qu'ils sont nuisibles à la communauté civile. Lorsque des vices ne sont pas directement nuisibles à la communauté, ou qu'on pourrait craindre de plus grands maux de la répression qu'on leur appliquerait, alors il faut les tolérer. C'est à la prudence du législateur d'appliquer cette règle aux cas particuliers. Il est impossible de dire sur ce point rien de plus positif. » (1)

Ainsi s'exprime, sur ce grave sujet, l'éminent publiciste dont la science et l'orthodoxie sont incontestables. On nous permettra toutefois d'insister, après lui, sur le côté pratique des rapports du droit et de la morale, en mettant dans tout son jour la doctrine de l'Ange de l'école. Saint Thomas a traité cette question à plusieurs reprises dans ses divers ouvrages; et sur cè point, comme sur tous les autres,

(1) *Les lois de la société chrétienne*, t. Ier, liv. II, c. 2, p. 181 et suiv.

si l'on veut saisir sa pensée véritable, il ne suffit pas de consulter un texte, un passage de ses œuvres, mais il faut les consulter tous.

Ouvrons d'abord le Traité des lois : le Docteur angélique établit ce principe général sur lequel repose toute l'économie des lois : « *Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis quàm in particulari poni debet, et secundùm personas, et negotia, et tempora.* » La loi a pour but le bien commun; il faut donc qu'elle soit portée plutôt pour la généralité des cas que pour des cas particuliers, en tenant compte des personnes, des choses et des temps. » Puis il se pose, selon sa méthode habituelle, la question suivante : « *Utrùm ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere?* » « Est-il au pouvoir de la loi humaine de réprimer tous les vices? » Et il répond en ces termes : « *Non potest humana lex, quæ promiscuæ ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantùm, sinè quorum prohibitione societas humana servari non potest.* » « La loi humaine s'adressant indistinctement à la multitude, composée en grande partie d'hommes imparfaits, ne peut pas réprimer tous les vices, mais seulement les plus graves qui porteraient at-

teinte à l'existence et au maintien de l'ordre social. »

Vient ensuite une question parallèle relativement aux vertus : « *Utrùm lex humana præcipiat actus omnium virtutum?* » « La loi humaine commande-t-elle des actes de toutes les vertus? » et sa réponse est la même que ci-dessus : « *Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur* (1). » « La loi humaine ne prescrit pas indistinctement des actes de vertus, mais ceux-là seulement qui sont en rapport avec le bien commun. »

La première raison qui fait que la loi humaine ne peut pas s'étendre aussi loin que la loi morale, c'est qu'elle a pour objet principal le bien commun, le bien de la société, et non pas, immédiatement du moins, le bien particulier, le bien de l'individu.

La seconde raison que saint Thomas a signalée plus haut, et sur laquelle il insiste à diverses reprises, c'est que la loi humaine doit être une règle pratique; elle doit donc tenir compte de la faiblesse et de l'imperfection des hommes auxquels elle s'adresse : (2)

(1) 1ª 2ᵃᵉ, q. XCVI, a. 1, 2, 3.

(2) « *Multa secundùm leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundùm Divinum judicium sunt peccata, quia lex humana non exi-*

« Les lois humaines laissent impunis beaucoup d'actes, qui sont criminels aux yeux de Dieu; car la loi humaine ne saurait exiger de l'homme une vertu parfaite, qui n'est praticable que par un petit nombre, et non par la majorité du peuple, qu'elle a cependant pour but de diriger. » Ailleurs, il s'exprime encore d'une manière plus explicite: (1)

« La loi humaine est faite pour le peuple, qui se compose en majorité d'hommes fragiles et imparfaits, et non pas seulement pour le petit nombre d'âmes fortes et vertueuses; c'est pour cela qu'elle ne peut pas défendre tout ce qui est contraire à la vertu, mais il lui suffit d'empêcher les violations de la vertu qui détruisent l'ordre social. Elle tolère le reste, non pas qu'elle l'approuve, mais elle ne le punit pas, à la différence de la loi divine qui ne laisse impuni rien de ce qui est contraire à la vertu. »

git ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tantâ multitudine populi, quantùm lex humana habet necesse sustinere. » 2ª 2æ, q. a. 2, ad 1um.

(1) « *Lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solùm virtuosis; et ideò lex humana non potest prohibere quidquid est contrà virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia verò habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit; sed lex Divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium.* » 2ª 2æ q. 77, art. 1, ad 1um.

Un troisième motif allégué par le Docteur angélique, c'est qu'il y aurait quelquefois trop d'inconvénients à réprimer tous les vices : (1)

« Les lois humaines laissent impunis certains péchés, parce qu'en raison de la faiblesse humaine le bien lui-même serait empêché, si toutes les fautes étaient rigoureusement défendues sous les peines de droit. »

Enfin l'homme est ainsi fait, qu'il a besoin d'être éloigné peu à peu du mal pour qu'il puisse s'exercer par lui-même à la pratique de la vertu : (2)

« Les actes de vertu parfaite ne tombent pas sous le commandement de la loi humaine, mais elle se contente de défendre les fautes les plus graves, afin que les hommes éloignés peu à peu du mal s'exercent ensuite par eux-mêmes à la pratique du bien. Elle tolère certains péchés moins graves, et ne les châtie pas, parce qu'il est difficile de ne pas les rencontrer fréquemment dans la grande majorité des hommes. »

(1) « *Leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis.* » 2ª 2ª, q. 78, a. 1, ad 1um.

(2) « *Actus perfectæ virtutis non cadunt sub præcepto legis humanæ; sed prohibet quædam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per se ipsos ad virtutes exerceantur. Permittit autem quædam minora peccata, eis pœnam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo.* » Quodlibet XI, a. 10, ad 2um.

Tous ces motifs sont en quelque sorte des motifs *a posteriori;* la raison *a priori,* la vraie raison, c'est que la loi humaine diffère de la loi divine, et la société civile de la société religieuse: (1)

« La société régie par la loi humaine diffère de celle qui est régie par la loi divine: car la loi humaine est faite en vue de diriger la société civile, qui n'est pas autre chose que le rapport des hommes entre eux. Or les hommes établissent entre eux des rapports par leurs actes extérieurs, qui les mettent en communication les uns avec les autres. Mais ces

(1) « *Est alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex Divina. lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est propriè directiva communitatis humanæ. Et ideò lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantùm assumunt rationem justitiæ. Sed communitas ad quam ordinat lex Divina, est hominum ad Deum, vel in præsenti vel in futurâ vitâ. Et ideò lex Divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communitatem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in quâ est Dei imago; et ideò lex Divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in se ipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circà interiores passiones et exteriores operationes. Et ideò manifestum est quod lex Divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ità tamen quod quædam sine quibus ordo virtutis qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti: quædam verò quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.* » 1ª 2ª, q. C, a. 2, in corpore articuli.

rapports impliquent l'idée de la justice, qui est, à proprement parler, la règle de la société temporelle; et voilà pourquoi la loi humaine n'étend ses préceptes qu'aux actes de la justice; si elle commande les actes des autres vertus, elle ne le fait qu'autant que ces actes rentrent en quelque manière dans la vertu de justice.

« Mais la société régie par la loi divine se compose des rapports nécessaires de l'homme à Dieu, dans la vie présente ou dans la vie future; et voilà pourquoi la loi divine embrasse dans ses préceptes tout ce qui peut contribuer à unir l'homme avec Dieu. Or, l'homme s'unit à Dieu par la raison ou par l'âme, qui est faite à l'image de Dieu; et voilà pourquoi la loi divine prescrit tout ce qui peut favoriser cette union. Or, cette union s'accomplit par les actes de toutes les vertus; car les vertus intellectuelles règlent les actes de la raison en eux-mêmes, et les vertus morales les règlent dans leurs rapports avec les sentiments intérieurs et les œuvres du dehors. Il est donc évident que la loi divine peut et doit commander des actes de toutes les vertus, de telle sorte cependant que ceux qui sont nécessaires pour garder l'ordre essentiel du bien, qui est l'ordre de la raison même, tombent sous le commandement rigoureux de la loi, tandis que ceux qui ont pour but la

perfection, ne sont l'objet que d'un simple conseil. »

On retrouve ici la distinction entre le précepte et le conseil, entre le bien obligatoire et le bien facultatif. Saint Thomas assigne, avec sa précision habituelle, la limite qui les sépare : tout ce qui constitue l'ordre essentiel du bien, l'ordre de la raison ; en d'autres termes, tout ce qui met l'homme en rapport nécessaire avec ses destinées ; tout cela est strictement obligatoire et doit être religieusement observé : en dehors de là, il y a un vaste champ ouvert aux libres et généreuses aspirations de la nature humaine.

Dans son commentaire sur le livre de Job, l'Ange de l'école revient encore sur la différence qui existe entre la loi divine et la loi humaine : (1)

« Les lois humaines regardent d'une manière générale les choses qui arrivent ordinairement, car ceux qui les ont portées n'ont pu pénétrer dans tous les détails de la vie. Dans quelle mesure ces principes généraux établis par la loi humaine doivent-ils être appliqués aux cas particuliers ? Cela est laissé à la prudence de celui qui applique la loi ; d'où il suit que l'homme peut dévier, en beaucoup

(1) « *Leges humanæ, quia non potuerunt earum latores ad omnia singularia respicere, ad universalia quædam respiciunt, quæ ut in plurimis accidunt : qualiter autem universalia statuta humana sint factis singularibus applicanda, relinquitur prudentiæ operantis ; undè*

de circonstances, du droit chemin, sans être pour cela en contradiction avec la loi humaine. Mais il n'en saurait être ainsi de la loi divine, car elle est la sagesse même de Dieu ; elle s'étend à tous les cas particuliers et pénètre jusque dans les moindres détails des actions humaines. Il ne peut donc pas arriver que l'homme s'écarte du bien, sur un point quelconque, sans se mettre aussitôt en opposition avec la loi divine. »

Tel est, sur ce difficile problème, l'enseignement du Docteur angélique : au point de vue théorique et abstrait, le droit semble se confondre avec la morale, et s'étendre aussi loin qu'elle, du moins en ce qui concerne l'acte extérieur ; car, nous l'avons dit plus haut, le droit ne peut atteindre l'acte humain que par son côté extérieur, tandis que la morale exerce son empire sur les actes purement intérieurs, qui s'accomplissent entièrement sur le théâtre de la conscience, et ne se révèlent nullement au dehors.

Mais dans l'ordre réel et concret, la sphère de la morale et celle du droit sont inégales : la première

in multis homo potest deficere a rectitudine, quibus tamen non contrariatur legi humanitùs positæ. Sed lex Divina, secundùm quod est in sapientiâ Dei, ad omnia particularia et minima se extendit ; et sic non potest contingere quòd homo in aliquo a rectitudine discordet, et non contrarietur legi Divinæ. » Comment. in Job. C. XI, lectio 1ª.

est plus vaste que la seconde. La morale embrasse le droit tout entier et s'étend encore bien au-delà; elle comprend tout à la fois les obligations juridiques ou exigibles, et les obligations morales « dont nous ne sommes comptables qu'à Dieu, » suivant le langage de Pothier.

La loi humaine, en raison du but qu'elle poursuit et de l'imperfection des hommes auxquels elle s'adresse, ne défend que les fautes les plus graves, qui tendraient à la destruction de l'ordre social, et ne prescrit que les actes de vertu nécessaires à la conservation de ce même ordre.

Le droit, comme l'a fort bien dit un publiciste érudit, est donc « cette portion de la morale qui intéresse directement l'ordre extérieur, et que la société civile peut rendre obligatoire » (1); mais cette portion peut être plus ou moins étendue, selon que les circonstances seront plus ou moins favorables au développement de la légitime influence que la morale doit exercer sur le droit. Leurs rapports mutuels ne sont pas toujours les mêmes : la morale est universelle et invariable, tandis que le droit peut être local et subir des variations sans nombre. Il est impossible d'assigner la limite fixe

(1) M. Ph. Serret, cité par M. Lucien Brun, sénateur, dans sa dixième Conférence à l'Université catholique de Lyon.

et précise qui distingue le droit de la morale, car la sphère du premier peut pénétrer plus ou moins dans la sphère de la seconde.

Aussi Suarez a-t-il formulé la seule règle pratique à cet égard, quand il a dit qu'il fallait, sur ce point, s'en remettre à la prudence du législateur : « *In particulari ad applicandam hanc regulam necessaria est prudentia legislatoris; neque aliud certum in hoc puncto dici aut affirmari posse existimo* » (1). Le célèbre Docteur a raison, et on ne peut rien dire de plus certain et de plus positif que cela : il est impossible, en effet, de déterminer d'une façon absolue la mesure dans laquelle le législateur est obligé de sanctionner la loi morale; il devra nécessairement faire la part des circonstances, des temps et des personnes; et de cette appréciation dépendra pour lui le devoir de réaliser dans le droit une portion plus ou moins grande de la morale.

Mais en même temps qu'il examine, afin d'en tenir compte dans une sage mesure, les situations diverses au milieu desquelles il se trouve, le législateur doit porter son regard plus haut et s'élever jusqu'à la véritable notion du progrès social. Or

(1) De leg., lib. III, c. XII, § 16.

cette notion peut être ramenée à une formule brève et précise : la morale constitue l'élément progressif de l'organisation sociale, et le droit, pour se perfectionner, devra la suivre dans sa marche ascendante vers le bien. L'ordre légal n'est pas autre chose que la réalisation progressive de l'ordre moral, et une société sera d'autant plus parfaite qu'elle reproduira dans sa législation une portion plus étendue de la morale.

LIVRE II

LE DROIT CANON ET LE DROIT NATUREL

CHAPITRE PREMIER

APERÇU DOCTRINAL ET HISTORIQUE

Le droit, nous croyons l'avoir démontré, n'est pas autre chose, dans sa notion fondamentale, que ce qui est toujours juste et bon : « *quod semper æquum et bonum est, jus dicitur* : » selon la définition du jurisconsulte romain, à laquelle il faut nécessairement revenir, si l'on veut s'élever jusqu'à l'essence même du droit : une fois cette idée première dégagée de tous ses éléments secondaires, et mise dans tout son jour, nous en avons suivi les manifestations diverses et multiples, sans sortir cependant de l'ordre naturel et purement philosophique ; mais au-dessus des intérêts défendus par de fragiles lois et circonscrits dans les limites de quelques siècles et de quelque em-

pire, il y a les intérêts éternels qui enveloppent toutes les races humaines dans une solidarité étroite, et qui sont placés sous la garde d'une institution divine, de l'église catholique, apostolique et romaine.

Parmi les erreurs répandues dans la société moderne sur la nature et l'histoire de l'Eglise, il n'en est pas de plus funeste que celle qui représente sa constitution essentielle comme ayant été originairement vague, indéterminée, et comme n'ayant acquis que successivement et par de longs efforts la forme sous laquelle elle se manifeste aujourd'hui. Avoir cette idée de l'origine et de la marche de l'Eglise, c'est la réduire à la condition des œuvres humaines; ce n'est pas seulement l'amoindrir, c'est la détruire; c'est, en effaçant le caractère divin de sa constitution, lui ravir sa légitime autorité sur les âmes et la frapper d'impuissance.

Ce ne sont pas seulement, il faut bien le dire, les ennemis avoués du Christianisme qui propagent ces fausses idées sur la nature et la formation de l'Eglise : des historiens, des publicistes qui reconnaissent la nécessité de la révélation et d'une autorité religieuse, ont répandu dans leurs écrits cette étrange doctrine; et dans le sein du protestantisme orthodoxe, nous avons entendu des hommes, dont la science et le talent sont incontestables, proclamer

ouvertement que l'Eglise, à son berceau, n'était qu'une simple union de croyances et de sentiments, une libre association de personnes, en dehors de toute autorité divinement instituée, et que sa constitution s'était formée peu à peu à travers bien des variations essentielles, sous l'influence de principes et au moyen d'éléments étrangers.

Et cependant, si nous ouvrons l'Evangile, il n'est pas de fait plus éclatant que l'institution de la primauté et de l'apostolat, l'institution d'une société religieuse destinée à perpétuer ici-bas l'autorité divine. Ecoutons un savant prélat, Mgr Ginoulhiac, retracer, l'Evangile à la main, la fondation de l'Eglise et les principaux caractères auxquels on devra la reconnaître : « On ne peut pas nier que la pensée de Jésus-Christ n'ait été de former une société religieuse qui, sans rompre avec la société judaïque, en serait distincte et indépendante.

Cette société sera visible. D'une part, toutes les images sous lesquelles Jésus-Christ la représente indiquent une société visible; de l'autre, il la rattache à un ministère extérieur et perpétuel. Telle est la première idée qu'il faut avoir de cette société religieuse : elle ne se composera pas d'un seul peuple, mais de tous les peuples; elle ne dépendra pas de conditions de race; elle ne sera pas renfermée

dans les limites d'une contrée, d'une nation, elle embrassera tous les peuples. Affranchie ainsi de toute condition de race, de nationalité, elle sera vraiment universelle.

C'est enfin une société unique dans son universalité. Quelque partie des enseignements de Jésus-Christ que l'on considère, à quelque emblème que l'on se rattache, nulle part on ne trouve l'idée de communautés indépendantes les unes des autres. Soyons de bonne foi : quelle est l'idée que Jésus-Christ a donnée de son église? Est-ce l'idée d'une société unique ou de communautés séparées et indépendantes les unes des autres? La réponse ne saurait être douteuse, et Jésus-Christ nous la représente entre autres dans une de ses plus touchantes paraboles, comme ne formant qu'une seule bergerie, sous un seul pasteur. Mais si ce ne sont pas des sociétés indépendantes, si c'est une société unique sous un ministère visible, ce ministère doit être unique en même temps qu'universel, et, pour que ce ministère soit réellement unique, il doit avoir un chef.

Parmi ses apôtres, Jésus-Christ en avait distingué trois : les enfants de Zébédée et Simon, fils de Jean. Il les prit seuls avec lui dans certaines circonstances : seuls dans la maison de Jaïre, seuls sur le

Thabor, seuls au jardin de Gethsémani. Parmi eux, il y en avait un qu'il aimait plus tendrement que les autres : *c'est le disciple que Jésus-Christ aimait*. Il leur avait donné un nom, un nom commun aux deux fils de Zébédée, un nom personnel à Simon. La vocation de celui-ci fut signalée par une circonstance particulière : Jésus le regarde et lui dit : Tu es Simon, fils de Jean, tu t'appelleras Pierre (Joan. 1,42). La suite devait indiquer la raison du choix, la signification de ce nom.

Mais dès lors Pierre est distingué de tous les autres apôtres. Depuis il parle, il agit toujours comme le premier de tous les disciples; c'est celui qui parle le plus souvent à Jésus-Christ, qui l'interroge avec plus de liberté. Tantôt il s'exprime en son propre nom, tantôt il parle au nom des autres apôtres. Il est le premier à qui les promesses sont faites, et lorsqu'elles le sont aux apôtres, il est toujours avec eux, et il en est qui lui sont faites d'une manière spéciale et personnelle. Ainsi, lors de la célèbre profession de foi, quoiqu'il eût parlé au nom de tous, c'est bien à lui personnellement que s'adresse cette parole : *tu es bien heureux, fils de Jean*, car ce n'est ni la chair, ni le sang qui t'a révélé ces choses, mais mon Père qui est dans les Cieux. *Et moi je te dis* que tu es Pierre, et sur

cette pierre je bâtirai mon église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le Ciel (Ap. Math., XVI, 17-19). Ces promesses regardent deux choses : l'une la foi, l'autre le gouvernement.

Se figurer que Jésus-Christ a parlé un tel langage, avec une solennité si marquée, pour ne rien dire, pour ne rien conférer de particulier à Pierre, c'est ouvertement se moquer. Qu'on se souvienne d'ailleurs que ce n'est pas alors qu'il lui donna le nom de Pierre, qu'il le lui avait déjà donné. Qu'on remarque enfin qu'il fait plus tard à ses apôtres la promesse qu'il lui fait à lui-même, et l'on conviendra qu'il possédait l'autorité apostolique d'une manière qui lui était propre, et qui le distinguait de tous les autres. Ces promesses ne devaient pas empêcher Pierre de tomber ; sa chute devait même être plus éclatante que celle des autres ; mais c'est cette chute qui devait être l'occasion d'une nouvelle promesse de Jésus-Christ : ***J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point, et toi à ton tour confirme tes frères*** (Luc. XXII, 32).

Il y a bien là encore quelque chose de particulier à Pierre, et de bien remarquable. Jésus-Christ a prié

pour lui en particulier, et le fruit de cette prière est de confirmer ses frères dans la foi. C'est pour cela sans doute que c'est à lui le premier des apôtres que Jésus-Christ apparut après sa résurrection; mais c'est alors, et au moment où il allait donner au ministère apostolique sa dernière forme, qu'en présence de Jean le bien-aimé, après avoir exigé de Pierre une triple protestation d'amour, il lui dit: *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* (Joan. XXI, 15-17).

Pour qui a un peu médité sur le langage scripturaire, et spécialement sur celui de Jésus-Christ dans l'Evangile, ces paroles ne sauraient être plus claires. C'est là un devoir, c'est une charge, mais c'est une fonction et un ministère. Pais mes agneaux pais mes brebis, pais les petits et les mères, pais le troupeau tout entier, je t'en établis le Pasteur universel.

Voilà la place de Pierre parmi les apôtres, voilà son ministère spécial bien dessiné. Ce ministère n'est pas temporaire, puisqu'il est représenté comme étant le fondement d'un édifice qui ne doit pas tomber. Quand Jésus-Christ fait ses dernières promesses et adresse ses dernières paroles à ses apôtres, Pierre y est: il y est comme Pierre, il y est avec son privilège spécial de fondement de l'é-

difice, il y est avec son caractère de pasteur universel. Car, encore une fois, aucune promesse n'est faite aux apôtres en dehors de Pierre, aucune ne leur est faite qu'avec lui, à eux étant avec Pierre, ne formant qu'un même corps avec Pierre, et un corps qui ne doit pas finir. »

Nous empruntons ces pages au dernier ouvrage trouvé parmi les manuscrits de Mgr Ginoulhiac, archevêque de Lyon, et publié récemment par les héritiers de l'illustre prélat : elles résument avec fermeté et précision l'ensemble du récit évangélique au sujet de l'institution de l'Eglise (1).

Si nous descendons maintenant le cours de l'histoire des premiers siècles chrétiens, nous reconnaîtrons aisément l'existence d'une hiérarchie, dont la gradation, sans être aussi absolument déterminée qu'aujourd'hui, est cependant parfaitement distincte. Nous y trouverons l'évêque, le prêtre et le diacre : le premier, chef d'une Eglise ; le second, aide et conseiller de l'évêque ; le troisième, distributeur des saints Mystères. Ainsi, dès l'âge apostolique, l'idée du divin Maître apparaît dans sa réalisation essentielle ; la société religieuse est fondée ; la

(1) *Les origines du Christianisme*, par Mgr Ginoulhiac, archevêque de Lyon. Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1878, t. II, p. 210-217.

tradition le constate, et les écrits des premiers Pères, de saint Clément, de saint Ignace, de Tertullien et de saint Irénée en sont un témoignage irrécusable.

Sans doute, il ne faut pas confondre l'organisation primitive de l'Eglise avec celle que nous voyons aujourd'hui fonctionner sous nos yeux; et s'il n'est pas permis de croire que rien dans la Constitution de l'Eglise ne vient immédiatement de Jésus-Christ, il ne serait pas moins contraire à la vérité d'admettre que tout y est d'institution divine. Jésus-Christ en a tracé pour jamais le plan dans ce qu'il a d'essentiel, dans ses grandes lignes; mais il a laissé à l'Eglise le soin de développer cette organisation primitive, de la compléter, et de l'adapter aux différents besoins que devaient nécessairement faire naître les phases et les vicissitudes diverses de son existence terrestre.

Le christianisme a donc été, dès l'origine, une société, une Eglise; et cette société, cette Eglise a suivi dans sa croissance à travers les âges le mouvement qui lui avait été imprimé par Jésus-Christ. L'institution divine a été la loi, la règle, le canon (κανών) suivant lequel elle s'est développée dans le temps, et auquel elle s'est toujours rapportée comme à son type et à son modèle: elle ne devait jamais s'en écarter, et aujourd'hui, après dix-

huit siècles d'existence, on retrouve dans sa constitution l'empreinte de la main divine. « L'Eglise, comme le dit excellemment le P. Félix, n'a pas la puissance *constitutive;* elle reçoit par un acte divin sa constitution toute faite; elle n'est pas une assemblée constituante ; elle est une société constituée par un pouvoir divin. Mais sur ce fond éternel, immuable et divin, qu'on peut nommer le *constitutif* de la société catholique, l'Eglise s'appuie pour créer, développer et perfectionner le chef-d'œuvre de sa législation; et comme elle atteint les intelligences par l'ensemble des dogmes qui composent son symbole, elle atteint les volontés par cet ensemble de préceptes obligatoires et de dispositions impératives qui constituent sa législation. » (1)

Le mot canon servit d'abord à désigner les statuts fondamentaux de l'Eglise, et ce fut seulement vers le douzième siècle qu'on le donna à l'ensemble de la discipline ecclésiastique.

Le droit canon, dans sa notion la plus large et la plus étendue, est la règle de nos actions par rapport au salut de notre âme; il a pour but de diriger l'exercice de notre activité vers la fin surnaturelle à laquelle nous avons été appelés par la miséricor-

(1) Conférences de Notre-Dame de Paris, 1870.

dieuse bonté du Créateur. Ainsi compris, le droit canon peut-il entrer en conflit avec le droit naturel? Qu'est-ce donc que le droit naturel, sinon celui qui découle de la nature même de l'homme? Or, l'homme est religieux au même titre qu'il est raisonnable; la religion n'est pas autre chose qu'une application de l'idée fondamentale qui sert de base à la raison, à savoir que nous dépendons d'une cause absolue qui nous a créés; elle est, comme son nom l'indique, l'accomplissement des relations multiples qui unissent nécessairement à Dieu l'âme humaine; et si Aristote a défini l'homme un *animal politique* (1), on peut le définir plus justement encore avec M. de Quatrefages, un *animal religieux* (2).

Qu'est-ce donc que cette religion réclamée par la nature de l'homme? Serait-ce simplement cette religion vague, incertaine, qu'on est convenu d'appeler religion naturelle? Mais elle est impuissante à satisfaire les désirs et les aspirations légitimes de l'humanité; elle est absolument incapable de résoudre le problème de la destinée humaine. Il faut donc à l'homme une religion qui vienne d'en haut, une religion divine; or, le Chris-

(1) Politique. L. 1, chapitre Ier.
(2) Unité de l'espèce humaine.

tianisme seul en offre les caractères, et parmi les diverses communions chrétiennes, il n'y a que le catholicisme qui soit le véritable et complet christianisme.

Le droit naturel ne peut donc pas se trouver en conflit avec le droit canon ou la législation de l'Église catholique, qui est ici-bas l'incarnation permanente de la vérité religieuse et morale : non, pas plus que la foi ne contredit la raison, la grâce la nature, la révélation la science, le droit canon ne saurait contredire le droit naturel. C'est toujours le même problème qui se représente, et il doit toujours recevoir une solution identique.

D'où vient cependant qu'ils semblent être parfois en désaccord ? Quelle est la cause de ce conflit apparent ? Le Concile du Vatican l'a signalée en ces termes : « *inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur* » (1). Le principe est général, et il peut s'appliquer à tous les rapports de la raison et de la foi, de l'ordre naturel et surnaturel.

Si nous en restreignons l'application à la question

(1) Constit. *Dei filius, cap. IV, de fide et ratione.*

qui nous occupe, nous pouvons dire qu'une des principales causes de cette apparente contradiction entre le droit canon et le droit naturel, réside dans l'une de ces deux erreurs : on ne comprend pas la législation de l'église, on l'interprète mal, ou bien on dénature, on exagère le droits de l'homme. Nous aurons plus d'une fois, dans le chapitre suivant, l'occasion de vérifier l'application de ce principe.

Il y a plus encore : non seulement l'Église n'est pas, comme on l'en accuse, l'ennemie du droit naturel, mais elle sait le reconnaître et le proclamer, quand il est légitime. Prenez le décalogue, et vous y trouverez à la fois les droits de Dieu et les droits de l'homme, dans leur ordre essentiel et nécessaire. Parmi les dix préceptes qu'il renferme, les trois premiers se rapportent aux droits de Dieu, les sept autres aux droits de l'homme : droit des parents au respect et à l'amour de leurs enfants : *Père et mère honoreras, afin de vivre longuement*; — droit de l'homme au premier de tous les biens, à la vie : *Homicide point ne seras, de fait ni volontairement*; — droit du corps et de l'âme à ne point subir les hontes et les dégradations du vice : *Luxurieux point ne seras de corps ni de consentement*; — droit de propriété : *Le bien d'autrui tu ne prendras ni retiendras à ton*

escient; — droit au respect dans sa réputation, dans son honneur, dans sa vie de famille et de citoyen : *Faux témoignage ne diras ni mentiras aucunement. — Biens d'autrui ne convoiteras pour les avoir injustement.*

Telle est la véritable charte de l'humanité, et les peuples modernes devront en pratiquer de nouveau les maximes, s'ils veulent rentrer dans la voie du salut. L'homme n'y est point oublié; ses droits, il est vrai, sont énoncés sous forme de devoirs, mais ces devoirs supposent évidemment des droits corrélatifs.

Quand on rapproche du décalogue la déclaration de 89 qui proclame au contraire les droits de l'homme sans dire un mot de ses devoirs, on ne peut s'empêcher de reconnaître, d'une part l'œuvre de la sagesse divine, et de l'autre l'expression de la vanité humaine. L'homme, en effet, a des devoirs à remplir envers Dieu, avant d'avoir des droits à exercer vis-à-vis de ses semblables : il faut donc lui enseigner ses devoirs avant de l'instruire de ses droits; et cela devient encore plus nécessaire et plus vrai, si l'on considère que par nature il est enclin à négliger les premiers et à exagérer les seconds.

Un écrivain non suspect stigmatise en ces termes

dans son dernier ouvrage, la Déclaration des droits de l'homme : « La plupart des articles ne sont que des dogmes abstraits, des définitions métaphysiques, des axiomes plus ou moins littéraires, c'est-à-dire plus ou moins faux, tantôt vagues et tantôt contradictoires, susceptibles de plusieurs sens et susceptibles de sens opposés, bons pour une harangue d'apparat et non pour un usage effectif, simple décor, sorte d'enseigne pompeuse inutile et pesante qui, guindée sur la devanture de la maison constitutionnelle et secouée tous les jours par des mains violentes, ne peut manquer de tomber bientôt sur la tête des passants » (1). Plus loin, il ajoute ces paroles profondément vraies, et dont nous avons fait en ce siècle la cruelle expérience : « Tous les articles de la Déclaration sont des poignards dirigés contre la société humaine, et il n'y a qu'à pousser le manche pour faire entrer la lame. » Certes, il est difficile de mettre au service de la vérité plus de verve et de bon sens.

Mais écoutons une voix plus grave et plus autorisée, la voix de Pie VI, qui occupait alors le siège de Saint-Pierre. Dans sa lettre apostolique

(1) *Les origines de la France contemporaine*, par H. Taine. La Révolution : tome Ier, p. 274.

« *Quod aliquantùm* » au sujet de la constitution civile du clergé décrétée par l'Assemblée nationale, l'auguste Pontife nous apprend ce qu'il faut penser de l'égalité et de la liberté proclamées par la même Assemblée : (1)

« Peut-on imaginer rien de plus insensé que d'établir parmi les hommes une égalité et une

(1) « *Quid insanius excogitari potest, quam talem æqualitatem libertatemque inter omnes constituere, ut nihil rationi tribuatur, quâ præcipue humanum genus a naturâ præditum est, atque a cæteris animantibus distinguitur? Cum hominem creasset Deus, eumque in paradiso voluptatis posuisset, nonne eodem tempore ipsi mortis pœnam indixit, si de ligno scientiæ boni et mali comedisset; nonne statim hoc primo præcepto ejus adstrinxit libertatem? Nonne deinceps cùm per inobedientiam se reum effecisset, plura præcepta per Moysen adjunxit? et licet ipsum « reliquisset in manû consilii sui » ut bene seu male mereri posset, nihilominùs adjecit « mandata et præcepta, ut si voluerit servare, conservâssent eum.* » Ecclesiastic. xv, v. 15, 16.

« *Ubi est igitur illa cogitandi agendique libertas, quam conventûs decreta tribuunt homini in societate constituto, tanquam ipsius naturæ jus immutabile? Oportebit igitur ex eorum decretorum sententiâ juri contradicere creatoris per quem existimus, et cujus liberalitati, quidquid sumus atque habemus, acceptum referre debemus. Præterea quis jam ignoret creatos esse homines, ut non solùm singuli sibi, sed et aliis vivant, ac prosint hominibus. In hâc enim naturæ infirmitate mutuo indigent ad suî conservationem subsidio, atque idcircò a Deo et rationem et loquendi facultatem tenuerunt, ut et opem petere, et petentibus præstare scirent ac possent; proindè ab ipsâ naturæ inductione in societatem communionemque coierunt. Jam cum hominis sit ità suâ ratione uti, ut supremum Auctorem suum non tantùm agnoscere, verùm et colere, admirari, ad eumque omnia referre debeat, cumque ipsum subjici jam ab initio majoribus suis necesse fuerit, ut ab ipsis regatur atque instruatur, vitamque suam ad rationis, humanitatis, religionisque normam instituere valeat, certe ab uniuscujusque ortù irritam constat atque inanem esse jactatam illam inter homines æqualitatem ac libertatem.* »

liberté absolue, sans tenir compte de la raison, le don le plus précieux que la nature ait fait à l'homme, le seul qui le distingue des animaux? Après avoir créé l'homme et l'avoir placé dans un jardin de délices, Dieu ne le menaça-t-il pas de la mort s'il mangeait du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal? Et par cette première défense, ne mit-il pas des bornes à sa liberté? Ne lui imposa-t-il pas ensuite, lorsque sa désobéissance l'eût rendu coupable, de nouvelles obligations par l'organe de Moïse? Et quoiqu'il l'eût laissé « dans la main de son propre conseil, » afin qu'il pût mériter bien ou mal, « n'ajouta-t-il pas néanmoins des préceptes et des commandements qui pouvaient le sauver, s'il voulait les accomplir? » (1)

« Où est donc cette liberté de penser et d'agir que l'Assemblée nationale attribue à l'homme social comme un droit imprescriptible de la nature? il faudra donc, d'après ses décrets, nier les droits du Créateur, de qui nous tenons l'existence, et à la magnificence duquel nous devons rapporter tout ce que nous sommes? Peut-on d'ailleurs ignorer que l'homme n'a pas été créé seulement pour lui seul, mais encore pour être utile à ses semblables? Car

(1) Ecclesiastic. xv, v. 15, 16.

telle est la faiblesse de la nature, que, pour se conserver, on a besoin de se secourir mutuellement; et en nous accordant la raison et l'usage de la parole, Dieu nous a donné le moyen de réclamer l'aide d'autrui, et de secourir à notre tour ceux qui imploreraient notre assistance. Ainsi c'est la nature elle-même qui a rapproché les hommes et les a réunis en société.

En outre, puisque l'usage que l'homme doit faire de sa raison consiste essentiellement à reconnaître son souverain auteur, à l'adorer, et à lui tout rapporter; puisque, dès son enfance, il doit être soumis à ceux qui ont sur lui la supériorité de l'âge, se laisser gouverner et instruire par leurs leçons, apprendre d'eux à régler sa vie d'après les lois de la raison, de l'humanité et de la religion; cette égalité, cette liberté si vantées ne sont donc pour lui, dès le moment de sa naissance, que des chimères, des mots vides de sens. »

Il y a, dans ces paroles, une réfutation substantielle et péremptoire des principes de 89, qui ont donné naissance au libéralisme moderne si souvent condamné par les successeurs de Pie VI.

Citons encore le passage suivant de la même lettre apostolique, car il n'a rien perdu de son actualité : le vénérable Pontife déclare qu'il n'a

point pour but « de provoquer le rétablissement de l'ancien régime en France, selon les calomnies qu'on se plaît à répandre pour rendre la religion odieuse : il ne cherche et ne travaille qu'à garantir les droits de l'Eglise et du siège apostolique. » « *Quæ asseruimus, nolumus eo accipi sensu, ac si per nos eo consilio allata sint ut omnia ad pristinum civilem statum redintegrentur, juxtà quorumdam calumniatorum evulgatas interpretationes, ad conflandam religioni invidiam : cum reverà unum quæramus atque urgeamus, ut sacra jura Ecclesiæ et apostolicæ sedis illœsa serventur.* » N'entendons-nous pas répéter tous les jours les mêmes accusations, les mêmes calomnies, contre lesquelles protestait, il y a près d'un siècle, le saint pape Pie VI ?

Et cependant le langage de l'Eglise n'a point changé ; elle ne cesse de répondre, par la voix de ses Pontifes, qu'elle n'est inféodée à aucun régime politique, car elle a, dans sa vitalité native, la merveilleuse puissance de croître, de se développer et de fleurir sous toutes les constitutions politiques et sociales, pourvu que celles-ci lui laissent au moins le dernier et le plus sacré de ses droits, le droit de travailler librement au salut des âmes.

Si du Code de lois laissé par Dieu à son Eglise, nous passons à celui qu'elle a constitué elle-même, à la législation ecclésiastique proprement dite; si nous ouvrons les livres qui la renferment, nous y verrons que l'Eglise a été l'infaillible gardienne du droit naturel, et que loin de lui être contraire, elle a exercé sur son développement une heureuse et salutaire influence. C'est une vérité devenue banale à force d'avoir été démontrée, que tout ce qu'il y a de bon dans la civilisation moderne nous vient de l'Evangile et de l'Eglise : amis et ennemis, catholiques et protestants, tous arrivent à cette conclusion : « Si l'Eglise chrétienne n'eût pas existé, dit M. Guizot, le monde entier eût été livré à la pure force matérielle. L'Eglise seule exerçait un pouvoir moral. Elle faisait plus : elle entretenait, elle répandait l'idée d'une règle, d'une loi supérieure à toutes les lois humaines; elle professait cette croyance fondamentale pour le salut de l'humanité, qu'il y a au-dessus de toutes les lois humaines une loi appelée tantôt la raison, tantôt le droit divin, mais qui toujours et partout est la même loi sous des noms divers. » (1)

Oui, un fait éclatant se dégage de l'histoire aux yeux de tout esprit impartial et réfléchi : le christia-

(1) *Histoire de la civilisation en Europe*, 2me leçon, p. 56.

nisme a changé la face du monde ; il a enseigné aux hommes la véritable origine du pouvoir, et plaçant en Dieu lui-même la source de toute autorité, il a singulièrement ennobli et relevé l'état et la condition du sujet. L'homme n'obéit plus seulement à l'homme, mais à Dieu dont le pouvoir est ici-bas le représentant : en même temps qu'il impose au sujet le devoir de l'obéissance, le christianisme trace à l'autorité les limites qu'elle ne doit pas franchir : il transforme la nature de la loi, et abolit pour toujours l'axiome fondamental du droit romain : *Quod principi placuit, legis habet vigorem.*

Le droit canonique est l'expression la plus haute, la plus complète et la plus vraie du droit chrétien. Il a inspiré les principes les plus féconds de notre législation ; il l'a constamment devancée dans la voie des améliorations et du perfectionnement social. Dans le droit public et le droit civil, dans le droit pénal et la procédure, il a servi de précurseur et de modèle aux législations modernes.

Au moyen âge, tandis que la juridiction séculière prenait le hasard et la force pour arbitres du juste et de l'injuste, de la culpabilité et de l'innocence, la législation ecclésiastique s'appuyant sur les sentiments de l'équité naturelle, soumettait à des for-

mes légales la discussion des intérêts privés, la recherche et la punition des crimes. Aussi M. Villemain a-t-il pu dire avec raison que « le droit canonique a été la première émancipation de l'esprit humain » (1).

Jetons un coup d'œil sur les principales branches du droit, afin de constater l'heureuse et salutaire influence de l'Église.

(1) *Cours de littérature*, 18me leçon.

§ Ier. — INFLUENCE DU DROIT CANONIQUE SUR LE DROIT PUBLIC.

Aux yeux de l'Église, toute fonction publique emporte avec elle un ensemble d'obligations déterminées et de devoirs rigoureux : celui qui la remplit est responsable de leur exécution fidèle, non pas seulement vis-à-vis de sa conscience, mais encore vis-à-vis d'un juge auquel il doit rendre compte de sa conduite. L'idée du pouvoir se trouve ainsi transformée ; ce n'est plus une puissance absolue et sans borne, mais une puissance réglée et mesurée ; ce n'est plus un instrument d'orgueil et d'ambition, mais une fonction de dévouement et de désintéressement ; ce n'est pas seulement un honneur, une dignité, mais encore et surtout une charge, un service.

Telle est la leçon qui ressort du parallèle établi par Jésus-Christ, dans le chapitre vingtième de saint Mathieu, entre la grandeur païenne et la grandeur chrétienne. Chez les païens, les dépositaires du pouvoir exerçaient leur autorité d'une façon violente et arbitraire : « *Principes gentium dominantur eorum* ; » mais il n'en doit pas être ainsi chez les chrétiens, car celui qui veut être le plus grand

et le premier entre tous, doit se faire le serviteur et l'esclave de tous : « *non ita erit inter vos: sed quicumque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus.* » Le divin Maître en a donné le premier l'exemple; il est venu pour servir, et non pour être servi : « *non venit ministrari, sed ministrare* » (1); et son représentant suprême ici-bas, son vicaire sur la terre s'appelle humblement le serviteur des serviteurs de Dieu : « *servus servorum Dei.* »

L'Église catholique s'est constamment inspirée de ces principes dans son enseignement et dans sa conduite. Écoutons un Concile de Paris, tenu en 829, définir en ces termes l'autorité royale : « *Rex a recte agendo vocatur. Si enim pie, juste et misericorditer regit, meritò rex appellatur; si his caruerit, non rex sed tyrannus est.* » Le Roi est ainsi appelé parce qu'il doit se conduire avec droiture; en effet s'il gouverne avec piété, justice et miséricorde, il mérite vraiment le nom de Roi; si au contraire, il manque de toutes ces vertus, il n'est plus un Roi, mais un tyran. »

Le Prince, suivant saint Thomas, n'est pas né pour lui-même, mais pour le bien des autres.

(1) Math. c. xx, v. 25-28.

Jamais les rois n'avaient entendu un langage semblable à celui que leur adresse l'Eglise le jour de leur couronnement : « Ce qu'il y a de plus auguste parmi les mortels, c'est la dignité royale. Mais elle est remplie de dangers, de fatigues et de sollicitude. Tout pouvoir vient de Dieu par qui règnent les rois et par qui les législateurs définissent le droit : donc, vous aurez à rendre compte à Dieu du troupeau qui vous est confié.

Avant tout, vous devez garder la piété et servir Dieu votre Seigneur, de toute votre âme et avec un cœur pur. Maintenez fermement, envers tout le monde la justice, sans laquelle aucune société ne peut subsister, et distribuez aux bons la récompense, et aux méchants la peine qui leur est due. Protégez les veuves et les orphelins, les pauvres et les faibles contre toute oppression. A l'égard de tous ceux qui désirent s'approcher de vous, montrez-vous gracieux comme il convient à votre dignité royale, doux et affable. Remplissez tellement votre fonction que l'on voie que vous gouvernez, non dans votre intérêt propre, mais dans celui de tout le peuple, et attendez la récompense de vos bonnes actions, non sur la terre, mais dans le ciel » (1).

(1) Pontifical romain. De benedictione et coronatione regis.

Ainsi, le couronnement et l'onction qui l'accompagnait, rappelaient au roi la sublime dignité à laquelle il venait d'être élevé ; mais en même temps l'église lui enseignait les devoirs qu'il avait à remplir envers ses sujets.

La puissance royale est soumise comme toute autre aux lois divines et naturelles : elle est destinée à protéger et à défendre les intérêts des peuples.

---

§ II. — INFLUENCE DU DROIT CANONIQUE SUR LE DROIT CIVIL.

Le droit civil, qui nous régit depuis le commencement du siècle, conserve encore sur plus d'un point la trace visible de l'influence chrétienne. Qu'est-ce en effet que le Code Napoléon ? Un composé de droit romain, des coutumes de la France, et des idées empruntées à l'Evangile. L'ancien droit romain, qu'on a justement appelé *la raison écrite,* est encore le fond de nos lois actuelles, du moins pour une part relativement importante.

Le titre des obligations, les titres qui traitent de l'usufruit, de la prescription, des servitudes et de tous les contrats, enfin tous ceux qui se lient à cette partie immuable des lois empruntées aux éternels principes de l'équité et aux traditions immémoriales du droit des gens, sont puisés presque sans mélange aux sources impérissables du droit romain : ce n'est plus, il est vrai, le droit brutal des douze tables, mais le droit romain transformé par l'esprit chrétien, le droit de Justinien, le droit profondément modifié par l'Evangile, et traversé par ce

souffle de justice et de charité qui descendit du ciel sur la terre il y a dix-huit cents ans. (1)

Nous n'ignorons pas qu'en dehors du système des contrats, véritable chef-d'œuvre, il y a des lacunes et des inperfections nombreuses dans notre législation; elles ont été signalées, de nos jours, par les meilleurs esprits et les jurisconsultes les plus compétents (2). Le régime de la propriété aurait besoin de réformes, au point de vue de la conservation des biens et du crédit: l'organisation de la famille n'est pas assez religieuse, et l'autorité paternelle pas assez forte; tels sont, en substance, les plus importants griefs élevés contre la législation actuelle. Il n'en reste pas moins vrai cependant que nos lois sont nées de l'alliance du droit romain et de l'esprit chrétien. Le Code civil n'a-t-il pas été, en quelque sorte, dicté d'avance, du moins dans ses dispositions essentielles et fondamentales, par un célèbre jurisconsulte qui fut en même temps un fervent catholique, l'illustre Pothier, une des gloires de la ville d'Orléans au siècle dernier? (3)

(1) Voir le bel ouvrage de M. Troplong: *Influence du Christianisme sur le droit romain.*

(2) Voir les travaux de M. Leplay, et *Rome devant l'Europe*, par M. Sauzet.

(3) Pothier, né à Orléans en 1699, et mort en 1772: ses œuvres ont été publiées plusieurs fois: la dernière édition est de 1845-48, en 10 vol. in-8°.

Indiquons rapidement les principaux articles du Code Napoléon qui ont gardé l'empreinte du droit canonique.

En premier lieu, il faut placer notre législation matrimoniale sur laquelle le droit canonique a exercé une influence considérable : il l'a spiritualisée; il a relevé la condition de la femme, et d'esclave qu'elle était autrefois, il en a fait la compagne de l'homme, appelée à partager avec lui le gouvernement de la famille.

L'indissolubilité du lien conjugal est une des plus précieuses prérogatives du mariage ; elle est la garantie la plus efficace de la moralité publique : eh bien ! c'est au droit canonique que nous en sommes redevables. Les Papes, on le sait, se sont toujours constitués les défenseurs de cette indissolubilité et les adversaires déclarés du divorce : c'est sous l'influence des principes chrétiens que le divorce, un moment rétabli au commencement de ce siècle, a été aboli par la loi du 8 mai 1816.

Le consentement des parties a toujours été regardé par l'Eglise comme constituant l'essence même du mariage ; et cela est vrai aujourd'hui, non pas seulement du mariage considéré au point de vue naturel, mais encore du mariage sacramentel. Il résulte en effet des récentes défini-

tions de Pie IX (1), qu'il y a, pour le chrétien, identité complète et absolue entre le contrat naturel et le sacrement; ils sont inséparables l'un de l'autre, et le chrétien qui voudrait exclure le sacrement exclurait par là même aussi le contrat naturel.

Le sacrement de mariage n'est pas autre chose que le contrat naturel surnaturalisé par Jésus-Christ, élevé par sa vertu toute puissante à une dignité d'ordre infiniment supérieur, à la dignité sacramentelle; et le consentement qui est la forme nécessaire du contrat naturel devient en même temps la forme du sacrement.

Aussi l'Eglise a-t-elle toujours veillé avec un soin jaloux sur la liberté de ce consentement, appelé à produire des effets si merveilleux, à réaliser et à multiplier ici-bas l'image de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Elle a corrigé le droit romain qui plaçait le mariage au rang des contrats ordinaires; elle en a fait un contrat exceptionnel et sacré, et l'a entouré de toutes les garanties désirables.

L'article 146 du Code civil: « il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement, » est l'exacte expression du droit naturel consacré par le droit canonique. Le projet du Code était plus expli-

(1) Voir le *Syllabus*. Prop. LXV, LXVI, LXXIII.

cite encore : il reproduisait fidèlement, au sujet d'un des principaux empêchements qui nuisent à la liberté du mariage, la discipline établie par l'Eglise. Voici les termes dans lesquels il était concu : « Il n'y a pas de consentement, s'il y a eu rapt, à moins que le consentement n'ait été donné par la personne ravie, après qu'elle a recouvré sa pleine liberté ; » c'est la traduction à peu près littérale du décret du Concile de Trente : « *Decernit sancta synodus, inter raptorem et raptam, quamdiù ipsa in potestate raptoris manserit, nullum posse consistere matrimonium. Quod si rapta a raptore sit separata, et in loco tuto et libero constituta, illum in virum habere consenserit, eam raptor in uxorem habeat* » (1). La seule garantie vraiment efficace d'un consentement libre et spontané consiste uniquement dans la mesure indiquée par les Pères du Concile, et leurs principes servent encore aujourd'hui de base à la jurisprudence en cette matière.

L'article 180, statuant que la nullité du mariage peut être prononcée s'il a été contracté sans le consentement libre des deux époux, ou s'il y a eu erreur dans la personne, est aussi

(1) Sess. XXIV. De ref. c. VI.

la reproduction de la législation ecclésiastique. Seulement, en ce qui concerne l'erreur, le droit canonique distingue avec raison l'erreur sur la personne de celle qui tombe uniquement sur les qualités de la personne. La première annulle évidemment le contrat de mariage, car le consentement porte à faux, il n'a plus d'objet réel et vrai; mais il n'en saurait être ainsi de la seconde, à moins toutefois qu'elle ne soit *substantielle,* et non pas simplement *accidentelle.* Si elle est *substantielle,* elle retombe sur la personne: « *redundat in personam,* » suivant la langue canonique, et le contrat est nul, comme dans le premier cas. Si au contraire l'erreur est simplement *accidentelle,* le contrat subsiste; il est valide, puisque l'objet sur lequel porte le consentement, existe dans son essence et dans sa nature, sinon dans son intégrité parfaite.

Il importe donc de savoir discerner les deux hypothèses l'une de l'autre, et le droit canonique l'a fait avec sa précision ordinaire : l'erreur sur la qualité devient *substantielle,* quand cette qualité constitue une note qui détermine la personne elle-même, ou bien encore lorsque le consentement a été lié d'une façon explicite et antécédente à l'existence de telle ou telle qualité. Ces

explications sont précieuses et infiniment utiles; elles peuvent servir à éclairer l'interprétation de l'article 180, qui est peut-être l'un des plus difficiles et des plus controversés du Code Napoléon.

L'église a toujours prescrit à l'enfant, comme un devoir, de solliciter le consentement de ses parents, avant de s'engager dans les liens du mariage ; la raison de cette prescription est facile à saisir : elle découle du respect de l'autorité paternelle, et de l'inexpérience de la jeunesse ; mais le défaut de ce consentement n'a jamais été regardé par l'Eglise comme un empêchement *dirimant*, c'est-à-dire entraînant la nullité du mariage ; il est rangé simplement parmi les empêchements *prohibants*, c'est-à-dire parmi les empêchements qui rendent le mariage illicite et non invalide.

Le droit canon a corrigé ainsi le droit romain qui donnait au père une autorité absolue sur ses enfants ; nos lois françaises se sont inspirées en ce point de l'esprit rigide et trop autoritaire du droit romain, et l'on sait les efforts que fit, au Concile de Trente, l'ambassadeur du roi de France, pour faire admettre par l'église le défaut de consentement des parents au nombre des empêchements dirimants. Mais ses efforts ne furent point couronnés de succès, et le Concile, tout en condamnant sévé-

rement les mariages contractés sans le consentement des parents, ne voulut pas aller jusqu'à les déclarer nuls et invalides; bien plus, il frappa d'anathème ceux qui soutiendraient une pareille doctrine, et attribueraient aux parents le pouvoir exorbitant de rendre valide ou invalide le mariage de leurs enfants : « *Sancta synodus anathemate damnat eos qui falsò affirmant matrimonia, a filiisfamiliàs sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse : nihilominus sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis illa semper detestata est, atque prohibuit.* » (1)

Cette doctrine concilie dans une juste mesure le respect dû à l'autorité paternelle et la liberté qui doit être laissée au jeune homme ou à la jeune personne, avant qu'ils ne contractent des liens indissolubles.

Le Code Napoléon a suivi les vieilles traditions françaises ; il a trop servilement reproduit les dispositions du droit romain, en rangeant parmi les causes de nullité relative le défaut de consentement des parents jusqu'à la majorité de l'enfant (2). Il s'en est toutefois séparé, lorsqu'il a autorisé les parents à ratifier même tacitement le mariage qu'au-

(1) Sess. XXIV. De ref. matr., c. I.
(2) Art. 148 et 182.

raient contracté leurs enfants sans avoir obtenu leur consentement préalable (1). Cet adoucissement apporté à la rigueur excessive du droit romain, prouve une fois de plus l'influence exercée sur notre législation par le droit canonique.

Nous devons également au droit canonique l'organisation générale des actes destinés à donner au mariage toute la publicité nécessaire. On a ainsi trouvé le moyen de régulariser les unions, et de mettre fin aux nombreux scandales qui résultaient inévitablement du caractère privé du mariage.

Déjà, au commencement du treizième siécle, le quatrième concile de Latran, présidé par le pape Innocent III, inaugura sur ce point un système de réformes : il condamna la clandestinité du mariage, et prescrivit la publication des bans à l'église. Le Concile de Trente ajouta ensuite à ces garanties l'obligation pour les conjoints de célébrer leur mariage, sous peine de nullité, devant leur propre curé ou son délégué, et devant deux ou trois témoins. La clandestinité fut dès-lors comptée au nombre des empêchements *dirimants*.

La France adopta de bonne heure toutes ces mesures dans sa législation : l'ordonnance de Blois, qui fut rendue quelques années seulement après

(1) Art. 183.

la clôture du Concile de Trente, renferme à peu près textuellement toutes ses prescriptions.

Notre Code civil a conservé aussi la plupart de ces dispositions si sages et si utiles ; il est facile de s'en rendre compte en comparant avec le droit canonique en vigueur actuellement, le chapitre troisième du titre II, et le chapitre second du titre V, au livre premier. La concordance est frappante, surtout en ce qui concerne les conditions requises pour établir le domicile, les actes de publicité et les formalités relatives à la célébration du mariage.

Les articles 165, 166, 167, 168 du Code civil ont été calqués, pour ainsi dire, sur les prescriptions correspondantes du droit canonique.

Autrefois, le curé était en même temps le représentant de la société religieuse et de la société civile ; en cette qualité, il recevait l'expression de la volonté des époux, en prenait acte et proclamait leur union définitive et indissoluble. Le Code Napoléon a transféré une partie de cette mission aux officiers civils : le curé reste toujours le seul témoin officiel autorisé par l'Église ; le maire est le témoin officiel délégué par l'Etat.

Il en est du mariage comme de la naissance et du décès ; tous ces actes manquaient autrefois d'une constatation régulière et authentique : l'Église, la

première, prescrivit aux curés d'en conserver la preuve écrite, et les registres paroissiaux ont servi pendant plusieurs siècles à établir l'état de chaque personne, son individualité, son âge et ses droits de famille. Le titre deuxième du livre Ier, qui traite des actes de l'état civil, a reproduit fidèlement les dispositions principales du droit canonique, relativement à la rédaction de ces actes.

Le principe sur lequel repose la légitimation des enfants est encore un emprunt fait à l'Église par nos législateurs : elle l'accorde, en effet, à tous les enfants nés avant le mariage, pourvu que le mariage ait été possible entre le père et la mère au moment de la conception : « *Tanta est vis matrimonii,* dit le pape Alexandre III, *ut qui antea sunt geniti, post contractum matrimonium legitimi habeantur* » (1) : sont exclus du bénéfice de la légitimation les enfants nés d'un commerce incestueux ou adultérin. L'article 331 du Code Napoléon est la reproduction fidèle de cette doctrine.

Enfin, la plupart des empêchements de mariage admis aujourd'hui par nos lois civiles ont été tirés du droit canonique; il règne néanmoins sur cette importante question des divergences assez graves

(1) Decret. Greg., lib. IV, tit. XVII, cap. 6.

entre les deux législations, ecclesiastique et civile; et il serait grandement à désirer qu'elles fussent mises en harmonie, afin d'éviter les conflits toujours regrettables qui peuvent surgir entre la conscience et la loi.

Après la législation sur le mariage, c'est notre Code de procédure qui conserve les traces les plus évidentes de l'influence du droit canonique.

Et d'abord en ce qui concerne la procédure civile, nous devons au droit canonique les dispositions relatives aux citations, aux ajournements, et à l'enquête.

L'Église a emprunté au droit romain les formes substantielles des citations et des ajournements, mais elle les a perfectionnées, en y introduisant un élément nouveau, l'esprit d'équité et de douceur chrétiennes. Elle pose en principe que la citation est de droit naturel, et que rien ne peut la remplacer; elle détermine ensuite les différentes formes que doit revêtir la citation pour être légitime : les voici brièvement résumées, et telles que nous les trouvons éparses et disséminées dans le second livre des Décrétales :

1° La citation doit être rédigée par écrit, et notifiée par des officiers publics;

2° Elle contiendra les noms, prénoms, l'âge et

les qualités du demandeur et du défendeur, *actoris et rei* ;

3° Elle sera rédigée en double, c'est-à-dire, en original et en copie ;

4° Elle devra indiquer le lieu et l'heure de la comparution, et fixer les délais pour comparaître ;

5° Elle déterminera d'une façon nette et précise l'objet litigieux ;

6° Elle devra être notifiée à la personne elle-même, ou, en son absence, à son domicile.

Or, ces principes ont servi de base à notre législation en matière de citations et d'ajournements; il est aisé de s'en convaincre en parcourant les titres I et II des deux premiers livres du Code de procédure civile.

Les articles 63, 781 et 1037, qui défendent de donner aucun exploit, d'arrêter un débiteur, de faire en un mot aucune signification ni exécution, avant et après le coucher du soleil, non plus que les jours de fête légale, sont des réminiscences évidentes du droit canon, qui prohibe, en effet, tout acte de juridiction contentieuse avant et après le coucher du soleil, et les dimanches et fêtes.

L'essai préalable de conciliation est une innovation due à l'esprit de charité évangélique. Avant de commencer les poursuites, le juge d'église doit

réunir les parties, chercher à les concilier et terminer, s'il est possible, le différend à l'amiable.

Les derniers titres du livre I[er] des Décrétales traitent des devoirs du juge ecclésiastique, et le titre xxxvi est consacré tout entier aux transactions permises et aux règles qui les dirigent. Ces dispositions du droit canonique ont passé, en substance, dans l'article 48 du Code de procédure civile qui défend d'introduire aucune demande d'instance devant les tribunaux, avant que le défendeur n'ait été préalablement appelé en conciliation devant le juge de paix, ou que les parties n'y aient volontairement comparu.

L'enquête est un des actes les plus importants de la procédure : si on compare le titre douzième du Code de procédure civile avec le titre vingtième du second livre des Décrétales, on trouvera entre les deux plus d'un point de ressemblance. Le droit canonique a statué en matière de témoignage les règles les plus sages :

1° Les témoins produits à l'appui des faits articulés doivent prêter serment; leur déposition n'aurait aucune valeur sans cela ;

2° Ils ne peuvent être entendus qu'en présence des parties, ou après qu'elles ont été régulièrement sommées de comparaître ;

3° Personne ne peut se refuser à témoigner en matière civile;

4° Les parties ont le droit de récuser, pour des causes déterminées, les témoins produits contre elles ;

5° Il faut avoir égard à la valeur morale des témoins plutôt qu'à leur nombre.

Les articles 260 à 280, qui traitent des témoins, de leurs qualités et de leurs devoirs, ont reproduit la même doctrine et appliqué les mêmes principes.

Mais la procédure criminelle, plus encore que la procédure civile, a ressenti l'influence du droit canonique. L'Eglise a condamné de bonne heure la procédure qui reposait sur les ordalies, les épreuves ou jugements de Dieu, et le duel judiciaire : cette réprobation remonte au sixième siècle; elle fut réitérée à différentes reprises, et enfin solennellement décrétée au quatrième concile général de Latran, qui substitua définitivement à tous ces moyens entachés de superstition et de barbarie la procédure par voie d'enquête et d'information régulière. La célèbre Décrétale d'Innocent III, *Qualiter et Quandò*, peut être regardée comme la charte fondamentale de la procédure criminelle : elle a servi de base à nos législations modernes en cette matière.

Notre Code d'instruction criminelle a puisé dans le droit canonique plusieurs de ses dispositions essentielles ; il lui a emprunté notamment :

1° L'institution du ministère public, une des plus admirables institutions du moyen-âge, suivant la parole de Montesquieu ;

2° Les règles protectrices des droits de l'accusé et de ceux de la société ;

3° Le respect absolu des formes judiciaires, qui sont la garantie de la justice et de l'équité naturelle ;

4° La défense d'imposer le serment à l'accusé, de peur de l'exposer à un parjure ;

5° La défense de condamner un absent, à moins qu'il ne soit contumace ;

6° L'audition secrète des témoins pendant l'information préalable, afin de sauvegarder la liberté de leurs dépositions ;

7° La notification faite à l'accusé des griefs élevés contre lui, pour lui permettre de préparer sa défense ;

8° Enfin cette disposition si équitable, en vertu de laquelle l'accusé est réputé innocent, jusqu'à preuve du contraire, et sans qu'il soit obligé d'établir lui-même son innocence : *nemo malus nisi probetur*.

On pourrait, à coup sûr, trouver encore de nombreux points de ressemblance entre le Code civil qui nous régit et le droit canonique : nous en omettons à dessein plusieurs, auxquels nous toucherons dans le chapitre suivant. Ce que nous en avons dit suffit néanmoins à donner une idée de la salutaire influence exercée sur le droit par l'Eglise, et à montrer une fois de plus qu'elle a été la Mère de la vraie civilisation et la Bienfaitrice de l'humanité.

Le droit canonique est le droit de la grande société chrétienne; il a pénétré nos institutions et nos lois. Son étude offre au législateur et au jurisconsulte de riches et féconds enseignements. Peut-il y avoir, en effet, une législation plus noble dans son objet, plus élevée dans ses vues, plus fine et plus pénétrante dans les détails ? Où trouver plus de modération et de réserve, plus de douceur et de charité, plus de respect des droits légitimes ? L'esprit qui l'anime, l'éclaire et la dirige, n'est-ce pas cet esprit chrétien qui seul est capable de donner la vie aux sociétés, et en dehors duquel il n'y a, encore aujourd'hui, sur la surface du globe, que ténèbres, ignorance et corruption ?

CHAPITRE SECOND

LE DROIT CANON ET LE DROIT NATUREL

CRITIQUES ET RÉFUTATIONS

Nous abordons la partie la plus ingrate de notre œuvre, la réfutation des erreurs contenues dans un livre que nous avons déjà nommé (1), et qui a été, pour ainsi dire, l'occasion de ce travail. L'auteur a consacré un chapitre spécial à l'étude des rapports du droit naturel et du droit canon : il cherche à démontrer que le second a exercé sur le premier une pernicieuse influence, et qu'il en a paralysé la marche régulière et progressive. Nous le suivrons pas à pas dans toutes les graves questions auxquelles il touche, et nous prouverons à notre tour qu'il est difficile de mettre une érudition de plus mauvais aloi au service d'une cause plus mauvaise.

On nous pardonnera les nombreuses et longues

(1) *Introduction à l'étude du droit*, par J. Tissot, doyen honoraire de la Faculté des lettres de Dijon, correspondant de l'Institut. — Paris, librairie de Marescq aîné, rue Soufflot, 17. 1875, 1 vol. in-8°

citations que nous serons obligés de faire, mais les nécessités de la polémique les exigent ; car il importe de placer en même temps l'attaque et la défense sous les yeux du lecteur.

Au reste, nous ne voudrions pas encourir le soupçon d'avoir exagéré ou dénaturé la pensée de l'auteur; et, s'il en était besoin, nous pourrions invoquer en notre faveur un illustre exemple, celui du savant abbé Gorini, dans son immortelle défense de l'Eglise contre les erreurs de quelques historiens modernes.

---

§ Ier. — LE DROIT NATUREL ET LA RELIGION.

1° *La religion positive ne tient-elle au droit naturel qu'en ce sens seulement, que chaque homme a le droit de professer hautement sa croyance et de pratiquer le culte qui la suppose?*

Texte de M. Tissot. — « La religion positive, comme ensemble de doctrines spéculatives ou pratiques, est de sa nature étrangère au droit naturel, et à plus forte raison au droit positif qui en dérive ou qui s'en inspire. La religion positive, comme expression des croyances et des sentiments, comme culte privé ou public, ne tient au droit naturel qu'en un sens; c'est que chaque homme a le droit de professer hautement sa croyance et de pratiquer le culte qui la suppose, pourvu qu'en cela il ne gêne en rien la liberté d'autrui. » (1)

Observations. — Le droit naturel est celui qui résulte de la nature même de l'homme. Or l'homme, depuis qu'il existe et partout où il existe, se préoccupe de certaines questions vitales qu'invinciblement il aspire à résoudre. D'où vient-il? Où va-t-il?

(1) *Introduction à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. xii, p. 74.

Pourquoi le mal, la souffrance et la mort? Existe-t-il un autre monde dans lequel l'équilibre, apparemment troublé ici-bas, sera enfin rétabli selon les lois de la justice? L'espoir d'un sort meilleur au-delà de cette terre ne serait-il qu'une chimère?

Ces problèmes et bien d'autres encore, l'homme cherche à les comprendre; ils sont, en quelque sorte, le tourment de sa vie, et le seul vrai repos qu'il puisse goûter en ce monde dépend de leur solution. Il lui faut une réponse à tout prix: qui donc la lui donnera cette réponse? la foi ou la raison? la religion ou la philosophie? Mais l'histoire ne nous dit-elle pas que c'est à la religion, à la source divine, que l'humanité a toujours demandé ces indispensables réponses? Mais n'a-t-on pas invinciblement démontré l'impuissance de la raison humaine, de la science naturelle, de la philosophie à éclairer le mystère de ces problèmes, et par conséquent la nécessité d'une religion positive, qui vienne d'en Haut et prenne sa source en Dieu? La religion positive, loin d'être étrangère à la nature de l'homme, en est donc le couronnement nécessaire, puisque seule elle est capable de satisfaire ses aspirations et ses besoins les plus légitimes.

Quant au prétendu droit de l'homme, par lequel on voudrait rattacher la religion positive au droit

naturel, il est inadmissible en principe : l'homme, en effet, n'a qu'un droit, comme il n'a qu'un devoir, celui d'embrasser la vérité qui se présente à lui avec des caractères propres à la faire reconnaître et distinguer de l'erreur. Nous avons bien le pouvoir ou la faculté de professer une religion fausse, comme nous avons la faculté de mentir, de commettre une action mauvaise; mais le droit, jamais.

C'est parce qu'on perd de vue cette distinction élémentaire entre le droit et la faculté de faire une chose, que la question de la liberté de conscience donne lieu à tant de divagations et de malentendus. L'homme n'a pas plus le droit d'admettre l'erreur, que de commettre le mal; mais encore une fois il en a le pouvoir, par le fait même qu'il est doué du libre arbitre; et comme il ne saurait y avoir de droits contre le droit, les hommes ne peuvent pas nous octroyer le droit d'enseigner ou de professer l'erreur, non plus que celui de faire le mal : les lois humaines peuvent bien tolérer le mal, mais non pas créer le droit de le faire.

2° *La religion est-elle plus ou moins épurée suivant qu'elle est plus ou moins dégagée d'anthropomorphisme ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « La religion naturelle, qui ne suppose aucune révélation, est plus ou moins

épurée, suivant qu'elle est plus ou moins dégagée d'anthropomorphisme. Le culte qu'elle suppose est d'autant plus exempt de formes, plus près d'être réduit au simple sentiment, au culte purement intérieur, qu'on se fait de Dieu une idée plus pure, plus élevée, plus indéterminée et plus abstraite. Les religions positives, qui supposent toutes une révélation, sont toutes aussi plus ou moins entachées d'anthropomorphisme. Mais ce vice présente une multitude indéfinie de degrés, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme. » (1)

Observations. — M. Tissot suppose avec tous les déistes que l'Eglise a trouvé la religion naturelle tout établie dans l'esprit humain, et qu'elle s'est bornée à élever sur cette base ses doctrines et ses institutions surnaturelles, comme on ajoute un étage nouveau à des constructions déjà existantes et solidement assises. Or, cette hypothèse est contredite par l'histoire : non seulement l'Eglise n'a pas trouvé la religion naturelle généralement et solidement établie dans le monde, mais elle a eu besoin d'une puissance surnaturelle pour la rétablir et la conserver dans l'esprit humain. Que de peines n'a-t-elle pas eues pour donner aux peuples idolâtres des idées pures de l'être infini, toujours confondu par ces

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. XII, p. 74-75.

peuples avec les choses créées? Aujourd'hui encore le culte de la nature visible, le culte des astres et des éléments règne exclusivement partout où l'Église n'a pas établi l'empire du Christ sur les ruines des idoles : nulle autre puissance n'a réussi à propager efficacement le symbole, idéal de la religion naturelle.

Il n'est donc pas vrai que la religion naturelle puisse se suffire à elle-même, et qu'elle n'ait nul besoin de la révélation, comme le prétend ici M. Tissot : à ses yeux, il est vrai, la religion se réduit à une sentimentalité vague et indécise, et, à force de la dégager de l'anthropomorphisme, il finit par l'anéantir. Selon lui, l'idée de Dieu est d'autant plus pure et plus élevée, qu'elle est plus indéterminée et plus abstraite. Mais qu'est-ce que cela, sinon le Dieu-Hégélien, le Dieu-néant? Et cependant la saine philosophie, d'accord avec le sens commun, ne dit-elle pas qu'un être parfait, qui n'existerait pas, ne serait pas parfait; qu'un idéal pur de la pensée n'est pas un Dieu; que, s'il n'est pas substance, il n'est qu'un concept, une pure catégorie de l'esprit, une création et une dépendance de ma pensée, qui, en s'éteignant, anéantit son Dieu? La notion de la religion s'évanouit avec cette idée de Dieu : pour adorer, il faut croire qu'il y a un être réel auquel

s'adresse l'adoration, le plus grand acte de la vie morale; il faut croire qu'il y a un Dieu qui nous connaît, réclame notre amour et sait y correspondre. On n'adore pas une loi, une force, une abstraction; on n'adore qu'un être vivant et personnel, intelligent et aimant; et c'est là le Dieu qu'il faut à l'humanité!

3° *Le Christianisme à sa naissance a-t-il voulu faire de la religion une simple affaire de conscience entre l'homme et le ciel?*

Texte de M. Tissot. — « En vain le Christianisme à sa naissance a-t-il voulu faire de la religion une affaire de conscience entre l'homme, l'individu et le ciel; dès qu'un sacerdoce chrétien a été organisé, le besoin de la domination s'est fait sentir. » (1)

Observations. — La première assertion de M. Tissot est directement contredite par l'histoire évangélique : le christianisme n'a jamais été une simple affaire de conscience individuelle entre l'homme et Dieu, une simple union de croyances et de sentiments, une libre association de personnes en dehors de toute autorité religieuse; ces données et bien d'autres encore, qu'on ne cesse de répéter, ne sont que de pures hypothèses, et ne reposent sur aucun fondement. Dès sa nais-

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. xii, p. 75.

sance, au contraire, le christianisme a été un corps organisé, une société constituée, du moins dans ses éléments essentiels : voilà ce que disent les Evangiles (1).

Quant à cette vieille calomnie que M. Tissot ne craint pas de rééditer, à ce prétendu besoin de domination qu'il attribue au sacerdoce chrétien, nous ne nous attarderons pas à lui répondre, mais nous renouvellerons la profession de foi que l'Eglise a mise sur nos lèvres, au jour de notre ordination : nous croyons au salut éternel des âmes; notre unique ambition est d'y travailler de toutes nos forces et d'y consacrer notre vie. Voilà le motif, le but et le résumé de toutes nos tendances.

(1) Voir plus haut, p. 79-87.

§ II. — LE DROIT CHRÉTIEN.

1° *Le droit est-il exclusivement rationnel, à ce point que tout ce qui vient l'affecter ne puisse le faire qu'en le dénaturant ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « On croit faire l'éloge d'une législation ou d'un corps de lois en l'appelant chrétien. C'est une critique. Le droit n'est ni chrétien ni païen : il est essentiellement rationnel, et tout ce qui vient l'affecter ne peut le faire qu'en le dénaturant. C'est donc un vice, au point de vue du droit, pour une législation que de pouvoir être appelée chrétienne : d'ailleurs le droit ou l'équité en souffre par excès ou par défaut. Si l'équité reste l'équité, l'idée chrétienne n'y fait rien. Si l'équité est dépassée en rigueur ou en indulgence, ce n'est plus l'équité, ce n'est plus le droit : c'est de l'intolérance, de l'injustice ou de la faiblesse, du privilège, du désordre ou de l'injustice encore. » (1)

OBSERVATIONS. — Proudhon avait déjà dit, dans un de ses plus célèbres ouvrages : « La justice est humaine, tout humaine. C'est lui faire tort que

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. XII, p. 76.

de la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité. La notion de Dieu n'a rien à faire dans nos constitutions juridiques, pas plus que dans nos traités d'économie politique ou d'algèbre » (1). Il y a un lien de parenté évidente entre ces deux affirmations; mais le langage du trop fameux publiciste a du moins le mérite de la précision et de la clarté.

Essayons de rétablir les droits de la vérité odieusement outragée. Et d'abord, nier l'influence du christianisme sur l'ensemble des institutions sociales, sur le droit public et privé, n'est-ce pas faire injure à l'histoire? N'est-ce pas nier un fait aussi éclatant que le soleil, ce grand fait de la civilisation chrétienne, reconnu et célébré par les écrivains les plus compétents de notre époque?

Sans doute, il y a un droit naturel, fondé sur la raison, et l'Église en proclame hautement l'existence: Mais le droit naturel suffit-il à l'homme? se suffit-il à lui-même? N'a-t-il pas été agrandi et perfectionné par un droit supérieur, par le droit chrétien? Telle est la question qu'il fallait résoudre. « Si l'équité, dit-on, reste l'équité, l'idée chrétienne n'y fait rien. » Mais il s'agit précisément de savoir si l'équité

(1) *La justice dans la révolution*, ch. III.

n'est pas le fruit du christianisme; si ce n'est pas, grâce à son influence, qu'elle a pu se distinguer du droit strict et pénétrer dans nos lois.

L'équité, c'est ce fond d'idées qui est l'apanage commun de l'humanité; c'est ce droit, non écrit, mais inné, que Dieu a gravé dans nos cœurs en caractères si profonds, qu'il survit à toutes les altérations par lesquelles l'ignorance de l'homme peut le corrompre. L'équité donne pour base aux codes qu'elle formule, les sentiments de la nature, les affections spontanées de l'homme, les inspirations de la droite raison; mais sa prépondérance est tardive dans la marche de la civilisation : elle ne brille de tout son éclat que lorsque le Christianisme paraît et triomphe.

Au contraire, le droit civil, quant il se meut dans une sphère distincte de l'équité, quand il se décore du nom de droit strict, n'est plus qu'un ensemble de créations artificielles ou arbitraires, empreintes d'une rudesse et d'une âpreté connues. Le droit romain à son origine en est un exemple frappant : la notion simple et naïve du juste et de l'injuste y est défigurée par les institutions qui sacrifient la nature à la nécessité politique, la vérité innée aux artifices légaux, la liberté aux formules positives; mais quand on arrive aux jurisconsultes romains

qui fleurissent après l'ère chrétienne, la langue juridique se modifie, elle s'imprègne peu à peu des nouvelles idées, et devient l'écho des maximes de l'Evangile. Voilà ce que dit l'impartiale histoire : elle nous fait assister, en quelque sorte, à la transformation lente et progressive de la société antique en une société nouvelle, sous l'influence de l'idée chrétienne.

2° Le droit naturel se résout-il, en réalité, sous la plume des canonistes, en un droit divin exceptionnel, surnaturel, de révélation positive ?

TEXTE DE M. TISSOT. — « Tous, législateurs, jurisconsultes et philosophes, croient à un droit fondamental, d'inspiration rationnelle, à un droit naturel, universel. Il était difficile que le droit canon ne retînt rien de cette croyance et de ces habitudes. Aussi y retrouve-t-on les mots de *droit naturel*; parfois même on croirait y retrouver les idées que ces mots expriment dans la langue du droit comme dans la langue commune. Mais le droit naturel, qu'il appelle aussi divin, et qui l'est en effet comme tout ce qui n'est pas d'invention humaine, se résout, en réalité, sous la plume de nos canonistes, en un droit divin exceptionnel, surnaturel, de révélation positive. En croyant par là fortifier le droit naturel,

on l'affaiblit ; on le rend aussi douteux, aussi arbitraire que peut l'être une révélation positive dan l'esprit de beaucoup de gens. » (1)

Observations. — Pour être dans le vrai, M. Tissot aurait dû ajouter à la longue liste des législateurs, des jurisconsultes et des philosophes celle des théologiens et des canonistes. Il n'en est pas un, en effet, qui n'admette l'existence d'un droit naturel, immuable et universel.

L'Eglise distingue deux ordres différents, celui de la nature et celui de la grâce : à chacun de ces deux ordres correspond nécessairement un droit particulier. L'apôtre saint Paul, dans son épitre aux Romains, reconnaît une loi naturelle, gravée dans le cœur et dans la conscience : « *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt ; ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex ; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum* » (2). Saint Thomas en donne cette définition célèbre, que nous avons déjà citée : il l'appelle une participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable : « *participatio legis æternæ in rationali creaturâ.* »

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. xii, p. 79-80.
(2) Ep. ad Rom., i, 2.

Nous n'en finirions pas, si nous voulions invoquer tous les témoignages qui établissent l'existence d'un droit naturel distinct du droit surnaturel et révélé ; il faudrait nommer les uns après les autres tous les théologiens et tous les canonistes sans exception. Ouvrons un des traités élémentaires de théologie et de droit canon, suivis aujourd'hui dans un grand nombre de nos séminaires, et nous y trouverons une mention explicite du droit naturel : « *Regula morum defluens ex ipsâ hominum naturâ* » (1). « *Jus naturale complectitur omnes obligationes quæ ex naturâ rerum profluunt* » (2).

Où donc M. Tissot a-t-il puisé cette étrange assertion : que le droit naturel, aux yeux de l'Eglise, se confond avec le droit surnaturel ? Poursuivons : le voici. « Quoi qu'il en soit, continue-t-il, ce n'est pas dans la raison humaine, c'est dans la révélation qu'il faut, suivant le droit canon, chercher, puiser le droit naturel, qui doit être la règle et le critérium de tout droit positif humain : « *Quælibet consuetudo veritati* (*revelatæ*) *est postponenda.* » C'est là, dans la révélation qu'il faut chercher la vérité pratique dans toute son étendue, puisqu'il est dit : « *Ego sum via, veritas et vita. Revelatione*

(1) Theolog. tolos. de leg., a. 2.
(2) Prælect. juris canonici sancti Sulpitii, t. I, p. 2.

veritatis factâ, cedat consuetudo ; christus est veritas. Dei veritatem, non hominum consuetudinem sequi oportet. » (1)

Observations.—C'est dans le décret de Gratien que M. Tissot est allé puiser ses arguments pour démontrer sa thèse. Faisons d'abord une remarque importante : le décret de Gratien n'a jamais été approuvé par l'Eglise ; c'est une œuvre de vaste érudition, mais qui n'est point à l'abri d'erreurs historiques et même doctrinales. Il ne faut pas lier le sort de l'Eglise à celui de cette célèbre compilation, car l'autorité de la première ne saurait être atteinte par les accusations, même légitimes, portées contre la seconde.

Après avoir ainsi dégagé la responsabilité de l'Eglise, examinons de près les textes cités et voyons s'ils disent bien ce qu'on leur fait dire. M. Tissot invoque, en premier lieu, le chapitre V de la distinction VIII; mais il ajoute, entre parenthèses il est vrai, un mot qui ne se trouve pas dans le texte, et qui en change complètement le sens. La phrase est ainsi conçue : « *quælibet consuetudo veritati est postponenda.* » Le mot « *revelatæ* » n'y est pas. Les paroles de Jésus-Christ : « *ego sum via, veritas et vita* » peuvent s'entendre d'une manière universelle et absolue, de l'ordre naturel et surnaturel. Le divin

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. xII, p. 80.

Maître n'est-il pas en effet l'auteur de la nature et de la grâce? Elles ne prouvent donc rien en faveur de la thèse de M. Tissot; et s'il s'était donné la peine de recourir au chapitre précédent, il y aurait lu, en termes très clairs, le contraire de ce qu'il avance : « [a] *veritati et rationi consuetudo est postponenda.* » Voilà l'exposé complet de la doctrine, car si l'on veut entendre le mot *veritas* dans le sens de la vérité révélée, on ne peut, à coup sûr, en faire autant du mot *ratio* qui désigne évidemment l'ordre rationnel et naturel.

Mais il y a, dans cette même distinction, plusieurs autres chapitres que M. Tissot s'est bien gardé de citer, car ils vont directement à l'encontre de sa thèse : tels sont, par exemple, les chapitres VII et VIII, qui sont tirés, l'un de saint Augustin, l'autre de saint Cyprien : « [b] *Consuetudo rationi frustrà opponitur.* » « [c] *Rationem consuetudo impedire non debet.* » Le droit naturel ne saurait être plus clairement indiqué : il n'est donc pas vrai qu'il faille le chercher uniquement dans la révélation, mais bien aussi dans la raison. Pourquoi choisir ainsi parmi les textes, admettre les uns parce qu'ils sem-

(a) « La coutume doit céder le pas à la vérité et à la raison. »
(b) « C'est en vain qu'on oppose la coutume à la raison. »
(c) « La coutume ne doit pas mettre obstacle à la raison. »

blent favorables à l'opinion qu'on soutient, et rejeter les autres parce qu'ils la contredisent? comment qualifier un pareil procédé?

Au surplus, de quoi s'agit-il dans cette distinction VIII du décret de Gratien? S'agit-il de déterminer les sources auxquelles il faut puiser le droit naturel, comme M. Tissot semble le croire? Pas le moins du monde : il s'agit tout simplement d'établir la différence qui existe entre le droit naturel, la coutume et la loi : « [a] *Differt jus naturale a consuetudine et constitutione.* » Tels sont les premiers mots placés en tête de la distinction.

Gratien admet donc le droit naturel, et il en fait avec la révélation un des critériums à l'aide desquels on doit apprécier et juger les lois et les coutumes. Pour lui, comme pour M. Tissot, il y a un droit naturel, immuable et universel : « [b] *Adversùs naturale jus nulli quidquam agere licet.* » Ce texte compose le sommaire du chapitre II de la même distinction; il aura sans doute échappé, par mégarde, à l'attention du savant universitaire.

En résumé, la doctrine que professe le moine érudit du onzième siècle ne diffère pas de l'enseignement général et perpétuel de l'Eglise; car elle a toujours condamné toute coutume et toute loi contraire à la raison ou à la révélation.

(a) « Le droit naturel diffère de la coutume et de la loi. »
(b) « Il n'est jamais permis d'agir contre le droit naturel »

§ III. — LE DROIT CANON ET LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE.

1° *La liberté du malade et du médecin est-elle anéantie par le droit canon ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Un malade, quelles que soient ses opinions religieuses, semble avoir le droit d'user de la médecine pour recouvrer sa santé. Le médecin, de son côté, a le droit de ne voir dans le malade qui fait appel à son savoir médical, qu'un homme qui souffre et qui désire être soulagé. Il se fait un devoir d'honneur, d'humanité, de répondre à l'appel du patient. Il n'a pas à s'informer de ce qu'il pense ou ne pense pas au point de vue religieux. Erreur : le droit ecclésiastique fait un devoir au malade, s'il veut recevoir les secours du médecin, de se mettre d'abord en règle avec le prêtre. Il fait par conséquent au médecin une obligation, non seulement morale, mais canonique et soumise à une pénalité, d'engager le malade à mettre ordre tout d'abord à sa conscience ; le traitement médical n'en sera, dit-on, que plus efficace. Eh quoi ! faudra-t-il encore procéder de la sorte si le malade se meurt, si le prêtre est loin de là, si le médecin est sur les lieux,

et qu'il y aìt péril, certitude de mort, à différer les secours ? Le droit canon n'en dit rien » (1).

OBSERVATIONS. — L'Eglise n'a jamais contesté le droit du malade d'user de la médecine pour rétablir sa santé : c'est même ordinairement pour lui, non seulement un droit, mais encore un devoir. Quant au médecin, il me semble qu'il a le droit de voir dans son malade autre chose que la machine humaine détraquée ; il a le droit de voir en lui une personne humaine dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire un être composé d'une âme et d'un corps : au seul point de vue de son art, il lui importe de connaître les phénomènes de la vie morale, car ils ont une connexion étroite avec ceux de la vie physique. *Mens sana in corpore sano,* avaient dit les Anciens : Cette parole sera toujours vraie, et la santé du corps dépend souvent de celle de l'âme.

« On sait, dit un savant psychologue, quelle influence les dispositions morales exercent sur l'organisme. Que l'âme vive d'une vie normale et régulière, que toutes ses facultés se développent avec puissance et harmonie, le corps s'en trouvera bien, la santé accompagnera la sagesse et le bonheur. Au contraire, qu'il y ait lutte et déchirement dans la vie de l'âme, que les passions la troublent, que le plaisir

(1) *Introd. à l'étude du droit,* p. 81-82.

l'énerve, que le chagrin la surexcite ou l'abatte, qu'un travail immodéré l'épuise, le corps pâtira du désordre de l'âme; les maladies viendront fondre sur lui; il s'affaiblira, vieillira, se minera et menacera bientôt de se dissoudre. Quel moment de notre vie est vide de passion, de joie ou de tristesse, de courage ou d'abattement, d'énergie ou de mollesse? Et à quel moment ces faits moraux n'ont-ils pas leur contre-coup dans la vie du corps? On n'en peut douter, l'organisme est en chacun de nous un thermomètre d'une sensibilité extrême, qui ne demeure jamais en repos, qui monte, descend, remonte, et marque, pour ainsi dire, continuellement les degrés mobiles de la vie de l'âme » (1).

Au reste, M. Tissot, moins que personne, ne pouvait ignorer cette action réelle de l'âme sur l'organisme, car il a publié sur ce sujet un ouvrage considérable au double point de vue de la physiologie et de la psychologie (2).

Mais laissons la question philosophique, et arrivons aux dispositions du droit canonique. Ont-elles été comprises et fidèlement exposées? M. Tissot n'a-t-il pas substitué sa pensée à celle de l'Eglise? Il renvoit le lecteur au livre v des Décrétales de Gré-

(1) *Du principe vital*, par Mgr Thibaudier, év de Soissons, p. 41.
(2) *La vie dans l'homme.* Paris, 1861.

goire XIII, titre 38, chapitre 13 : Il s'agit d'un décret porté par le quatrième Concile de Latran, célébré sous Innocent III au commencement du treizième siècle. En voici le texte qu'il est utile de connaître, car la traduction de M. Tissot n'est rien moins qu'exacte ; il l'a paraphrasé, et en a dénaturé la véritable signification : « (*) *Cum infirmitas corporalis, nonnunquàm ex peccato proveniat, dicente Domino languido quem sanaverat : « Vade, et ampliùs noli peccare, ne deteriùs aliquid tibi contingat, » præsenti decreto statuimus et districtè præcipimus medicis corporum, ut cùm eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos antè omnia moneant, et inducant, ut medicos advocent animarum ; ut posteaquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinæ remedium salubriùs procedatur, cùm*

(*) « Puisque la maladie provient quelquefois du péché, le Sauveur ayant dit au malade qu'il avait guéri : « Allez et ne péchez plus, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire, » nous décrétons et nous ordonnons rigoureusement aux médecins des corps, lorsqu'ils seront appelés auprès des malades, de les avertir avant tout et de les amener à faire venir d'abord les médecins des âmes, afin de procéder plus sûrement à la guérison du corps, quand on aura commencé par celle de l'âme, l'effet devant cesser avec la cause. Ce qui a donné lieu à ce décret, c'est que souvent les malades tombent dans le désespoir, lorsque les médecins les avertissent de songer à leur âme; et ils deviennent par là même plus exposés au danger de mort. Si un médecin transgresse cette loi, après qu'elle aura été publiée par l'ordinaire, qu'il soit exclu de l'Eglise, jusqu'à ce qu'il ait fait pénitence pour cette faute. »

cessante causâ cesset effectus. Hoc quidem inter alia huic causam dedit edicto, quod quidam in ægritudinis lecto jacentes, cum eis a medicis suadetur ut de animarum salute disponant, in desperationis articulum incidunt, undè faciliùs mortis periculum incurrunt. Si quis autem medicorum hujus nostræ constitutionis, postquam per prælatos locorum fuerit publicata, transgressor extiterit, tamdiù ab ingressu Ecclesiæ arceatur, donec pro transgressione hujusmodi competenter satisfecerit. »

La doctrine contenue dans ce décret est-elle donc si difficile à comprendre et à admettre? Elle repose sur ce principe à la fois rationnel et chrétien : l'âme l'emporte sur le corps en excellence et en dignité ; par conséquent les intérêts spirituels doivent primer les intérêts temporels : voilà pourquoi l'Eglise avertit les fidèles de songer aux besoins de l'âme avant de penser à ceux du corps. Voilà le motif principal et essentiel sur lequel s'appuie le Concile de Latran.

Il en est un autre, dont l'application n'est pas universelle et absolue, mais qui se réalise cependant assez fréquemment : *Cum infirmitas corporalis nonnunquàm ex peccato proveniat :* la maladie n'est-elle pas souvent, en effet, le résultat des perturbations morales et physiques occasionnées par le

péché? N'est-elle pas due souvent à l'infraction des lois de la sobriété, de la tempérance et de la chasteté chrétiennes? Qui ne sait que la mortification des sens, commandée par l'Evangile, est pour le corps une source de force et de santé? Qui ne sait enfin que la paix de l'âme, la tranquillité de la conscience est une condition favorable à la guérison d'une maladie corporelle? Or, le chrétien ne retrouvera la paix de l'âme que par la délivrance du péché; et voilà pourquoi il devra faire appeler le prêtre, le médecin de l'âme avant le médecin du corps.

Enfin une troisième raison invoquée par le Concile, c'est que l'habitude de n'avertir les malades de mettre ordre à leur conscience qu'à la dernière extrémité, est funeste aux malades eux-mêmes: *in desperationis articulum incidunt, undè faciliùs mortis periculum incurrunt.* N'est-ce pas ce qui arrive encore tous les jours? Ne craint-on pas de parler du prêtre au malade, de peur de le troubler, de l'effrayer et d'aggraver ainsi son état? Le malade, en effet, sait fort bien qu'on ne fait venir le prêtre que parce qu'on le croit arrivé aux portes du tombeau: on comprend alors le trouble et l'effroi que cette nouvelle peut jeter dans son âme, et les conséquences fâcheuses qui peuvent en résulter, au point de vue de sa santé corporelle.

Qui ne sait même que cette crainte retient souvent les parents, les amis, et les empêche d'entretenir le malade de ses intérêts spirituels. Qu'arrive-t-il alors? le prêtre n'est appelé qu'à la dernière heure; il n'a que le temps d'administrer à la hâte au moribond les sacrements de l'Eglise, et de recueillir son dernier soupir; quelquefois même, hélas! il est trop tard, et cette âme chrétienne est déjà sur le seuil de l'éternité, lorsque le ministre de Dieu se présente au chevet du lit où repose sa dépouille mortelle.

Si, au contraire, on avait la louable habitude d'avertir le malade de songer à son âme, au commencement de toute maladie sérieuse, les craintes et les dangers disparaîtraient; les familles chrétiennes ne s'exposeraient pas au remords d'avoir laissé mourir un de leurs membres sans les secours et les prières de l'Église.

Mais évidemment le premier auquel incombe d'office l'obligation de signaler la gravité de la maladie, c'est le médecin : aussi le Concile de Latran lui en fait-il un devoir rigoureux, puisqu'il le sanctionne par des peines sévères. L'application de cette pénalité est peut-être aujourd'hui tombée en désuétude : mais ce qui ne l'est pas à coup sûr, et ne le sera jamais, c'est le devoir imposé aux médecins; et bon

nombre d'entre eux aujourd'hui, même parmi ceux qui ont perdu toute conviction religieuse, ne manquent pas de s'en acquitter : à défaut de la religion, la charité et l'amour du prochain le leur commandent.

Telle est, en substance, la doctrine enseignée par le quatrième Concile de Latran, un des plus célèbres Conciles du moyen-âge : l'Eglise n'a rien changé à cet enseignement, car il est éminemment conforme à la saine raison et à l'esprit chrétien. M. Tissot en a dénaturé le sens à plaisir, quand il insinue que le médecin serait tenu de refuser le secours de son art au malade qui ne consentirait pas à faire appeler le prêtre. Les termes du décret lui imposent, il est vrai, l'obligation d'avertir le malade, et de l'engager à demander le médecin des âmes, mais nullement de se retirer, si le malade ne se rend pas à ses conseils et à ses exhortations. « *Præcipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum.* » Le Concile ne dit pas autre chose; à plus forte raison, ne défend-il pas au médecin de donner immédiatement ses soins au malade, s'il est en danger de mort, et ne l'oblige-t-il pas à attendre l'arrivée du prêtre ? « Eh quoi ! s'écrie ici M. Tissot, avec l'accent d'une indignation mal placée, faudra-t-il encore procéder de la sorte,

si le malade se meurt, si le prêtre est loin de là, si le médecin est sur les lieux, et qu'il y ait péril, certitude de mort à différer les secours? Le droit canon n'en dit rien. » Avant d'émettre cette dernière affirmation, M. Tissot aurait dû parcourir les volumineux recueils de la science canonique; il se contente de renvoyer le lecteur au décret du Concile de Latran. Mais ce n'est point là, sur cette question, le droit canon tout entier: un décret ne peut pas tout renfermer, un Concile ne saurait prévoir toutes les hypothèses, toutes les circonstances possibles et réalisables; c'est affaire des casuistes, cela. Et quand bien même le droit canon ne dirait rien de ce cas extrême, est-ce que la charité ne parle pas alors assez haut? Serait-il donc défendu d'obéir à ses inspirations? N'est-elle pas la reine de toutes les vertus?

Mais cherchons cependant, et voyons si le droit canon ne dit rien là-dessus, comme on le prétend; ouvrons un des recueils les plus autorisés, les Institutions ecclésiastiques de Benoît XIV, un des plus savants papes qui aient honoré le siège apostolique: l'illustre Pontife interprétant un décret de Pie V, qui renouvelait celui du Concile de Latran, s'exprime en ces termes: « (*) *Si morbus adeò gravis*

(*) « Si la maladie est tellement grave qu'il y ait danger de mort, alors les théologiens, les canonistes et les médecins enseignent unanimement que le décret du Pontife n'est pas applicable,

est, ut sine ope medici mortis periculum immineat, tunc Pontificis decretum ità explicari posse theologi, canonum interpretes, ac medici unanimes fatentur, ut tunc vim non habeat, scilicet, ut ægroto, si forte convaluerit, ad meliorem frugem redeundi locus relinquatur » (1). C'est bien le cas de M. Tissot, et Benoît XIV le résout selon les principes universellement admis dans l'Eglise.

2° La liberté de la profession religieuse est-elle détruite par le droit canon?

Texte de M. Tissot. — « Nous ne pouvons voir qu'une offense à la juste liberté individuelle et l'abus ou la violation de l'autorité paternelle dans la décision canonique suivante : Si une fille âgée de moins de douze ans a été mise dans un couvent par ses parents en vue d'en faire une religieuse, et si elle prend volontairement le voile à sa majorité (à douze ans révolus au plus tard), elle ne peut plus rentrer dans le siècle, *(ad sæculum redire non potest)* » (2).

et qu'on peut faire appeler de suite le médecin, afin de donner au malade, s'il revient à la santé, le moyen de se convertir et de se sanctifier. »

(1) Instit. Eccles., c. xxii, n° 17.

(2) *Introd. à l'étude du droit*, liv. Ier, ch. xii, p. 81-82.

Observations. — Il s'agit ici d'un décret de Clément III au sujet de la profession religieuse : il a été inséré dans le livre III, au titre 31, chapitre 12. Je ne sais comment M. Tissot peut y voir une violation de la liberté individuelle et un abus de l'autorité paternelle, puisque la Décrétale contient cette clause essentielle : « [b] *Si major facta sponte veletur, ad sæculum redire non potest.* » C'est donc par sa volonté propre, et non pas du fait de ses parents, que la jeune fille contracte les obligations de la vie religieuse et s'engage à ne plus rentrer dans le monde. Le sommaire, placé en tête du titre 31, renferme le principe général, toujours en vigueur : « [c] *Non potest quis ad religionem admitti, nisi volens, et in ætate idoneus.* »

Telle est la règle dont l'Eglise ne s'est jamais départie. Deux conditions sont nécessaires à la validité de la profession religieuse : le libre consentement, et l'âge canonique. La première est indispensable et absolue, car elle tient au droit naturel ; il n'en est pas de même de la seconde qui a pu subir différentes modifications dans le cours des siècles. L'âge requis autrefois était fixé à douze ans révolus pour les

(b) « Si la jeune personne, arrivée à sa majorité, prend le voile spontanément, elle ne peut plus rentrer dans le monde. »

(c) « Nul ne peut être admis à l'entrée en religion, s'il ne le veut et s'il n'a l'âge requis.

filles, et à quatorze ans pour les garçons : l'Église avait emprunté cette disposition au droit romain qui déterminait ainsi l'âge de puberté. Pourquoi M. Tissot se sert-il de cette expression : « douze ans révolus *au plus tard?* » Veut-il insinuer par là qu'on pouvait faire profession religieuse même avant cet âge ? C'est une erreur; mais il se trompe plus gravement encore, lorsqu'il présente la législation ancienne comme étant en vigueur aujourd'hui.

Depuis longtemps, en effet, l'âge de douze et de quatorze ans ne suffit plus pour la profession religieuse; le Concile de Trente a modifié, en ce point et en beaucoup d'autres, l'ancienne discipline de l'Eglise : il a fixé l'âge canonique à seize ans révolus : (*) *Professio non fiat nisi anno probationis exacto, et decimo sexto ætatis anno completo* » (1); et de nos jours, Pie IX en a reculé la limite à dix-neuf ans pour les congrégations d'hommes (2). Voilà ce que M. Tissot aurait dû apprendre, avant d'écrire sur ces matières.

L'Eglise n'a rien tant à cœur que de sauvegarder la liberté religieuse : le Concile de Trente déclare abso-

(*) « La profession religieuse ne doit se faire qu'après une annee de noviciat, et à l'âge de seize ans accomplis. »

(1) Conc. Trid , sess. xxv, c. xv, de regularibus.

(2) Litteræ Encyclicæ de regularibus. Neminem latet, 19 martii 1857.

lument nulle la profession faite sous l'empire de la crainte et de la violence : « *Si per vim aut metum extorta est professio, omninò nulla est* » (1); plus loin, il frappe d'anathème tous ceux qui porteraient atteinte à la liberté de la profession religieuse, de quelque manière que ce soit : « *Quomodocumque coegerint aliquam virginem, vel viduam invitam ad ingrediendum monasterium, vel ad suscipiendum habitum cujuscumque religionis, vel ad emittendam professionem; quique consilium auxilium vel favorem dederint; quique scientes eam non sponte ingredi monasterium, aut habitum suscipere, aut professionem emittere, quoquo modo eidem actui vel præsentiam, vel consensum, vel auctoritatem interposuerint* » (2).

3° *Le droit canon porte-t-il atteinte à la liberté du mariage?*

Texte de M. Tissot. — « Un père marie son fils impubère (*non adultus*) comme il l'entend, et ce fils, parvenu à l'âge adulte *(ad perfectam ætatem)*, est obligé de tenir les engagements pris pour lui par son père *(omninò hoc debet adimplere)* » (3).

Observations. — Voici le sommaire qui se trouve

(1) Sess. xxv, c. 16.
(2) Sess. xxv, c. 18.
(3) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, c. xii, p. 86.

en tête du chapitre invoqué par M. Tissot : « [a] *Pater pro filio impubere sponsalia contrahit, pro pubere verò non, nisi consentiat* » (Greg. Decret., lib. IV, t. 2, c. 1).

On le voit, il s'agit ici des épousailles ou promesses de mariage, et non du mariage lui-même : cette doctrine est empruntée à une Décrétale du Pape Hormisdas, dont M. Tissot n'a cité que des lambeaux de phrases. Rétablissons le texte dans son intégrité : « [b] *Tua nos requisivit fraternitas de filio adulto quem Pater matrimonium vult contrahere, si sine voluntate adulti filii facere potest : ad quod dicimus, si aliquo nodo mon consentit filius, fieri non posse. Potest autem filium nondùm adultum (voluntas cujus discerni non potest) Pater cui vult matrimonio tradere ; et postquàm filius pervenerit ad perfectam ætatem, omninò debet hoc adimplere.* » M. Tissot a pris dans cette Décrétale seulement ce qui lui paraissait convenir

[a] « Un père peut contracter des épousailles pour son enfant impubère, mais non s'il est pubère, à moins qu'il ne donne son consentement. »

[b] « Votre fraternité nous a demandé si un père peut faire des promesses de mariage pour son fils adulte sans le consentement de ce dernier ; nous vous répondons que cela ne se peut point faire. Il n'en serait pas de même si l'enfant n'était pas adulte (on ne connait pas en effet sa volonté) ; le père peut alors s'engager pour lui, et lorsqu'il sera parvenu à sa majorité, il devra ratifier les engagements pris par son père. »

à sa thèse, et il a laissé le reste : procédé aussi commode, en vérité, qu'il est peu conforme aux lois de la plus vulgaire probité.

Mais essayons de saisir la pensée du Pontife : Veut-il parler des épousailles ou promesses de mariage selon que l'indique le sommaire, ou bien du mariage lui-même, comme on le prétend ? D'après la règle la plus élémentaire de l'interprétation, il ne faut pas isoler les phrases les unes des autres, mais les expliquer dans le sens du contexte. Or, dans la seconde partie de la Décrétale, celle-là même que M. Tissot a exploitée, les mots « *matrimonio tradere* » doivent s'entendre d'une promesse de mariage, et non du mariage, puisqu'il s'agit d'un enfant, non encore adulte, « *nondùm adultus,* » et qui ne peut pas contracter mariage, suivant le droit canonique : donc les mots parallèles de la première partie ne sauraient être compris autrement. Le vrai sens de la Décrétale est donc bien celui-ci : « *Pater pro filio impubere sponsalia contrahit; pro pubere verò non, nisi consentiat.* »

Mais encore ces promesses de mariage faites par le père au nom de son enfant impubère, sont-elles rigoureusement obligatoires pour ce dernier, lorsqu'il sera parvenu à l'âge de puberté ? Les paroles suivantes « *omninò debet hoc adimplere* » n'im-

pliquent-elles pas que le fils est absolument lié par la volonté de son père ? M. Tissot semble triompher; mais s'il avait pris la peine de consulter la glose, c'est-à-dire l'interprétation qui se trouve à côté du texte, il aurait vu que ces mots « *omninò debet* » signifient ici une obligation large et de convenance, et non un devoir strict et absolu : « *omninò debet adimplere intelligitur de debito honestatis, non necessitatis.* »

Il peut y avoir, en effet, soit par respect envers l'autorité paternelle, soit pour tout autre motif, des raisons qui engagent l'enfant à ratifier la promesse faite par son père ; mais il n'y est pas rigoureusement obligé, et à moins de supposer dans les paroles du pape Hormisdas une contradiction purement gratuite et injurieuse, il faut admettre cette interprétation, puisque le Pontife dit auparavant que le consentement du fils adulte est nécessaire : « *Si aliquo modo non consentit filius, fieri non posse.* »

L'Église a toujours protégé et défendu la liberté de l'enfant dans le choix de la carrière qu'il doit embrasser ; elle n'a jamais voulu regarder le défaut de consentement des parents comme un empêchement qui annule le mariage ; elle déclare néanmoins qu'il constitue un empêchement prohibant, et allie ainsi, dans une juste mesure, le

respect dû à l'autorité paternelle, et le droit inviolable de l'enfant.

4° *Les droits de l'enfant et de ses parents sont-ils méconnus par le droit canon?*

Texte de M. Tissot. — « Le pubère qui n'est entré au couvent que par force n'est plus libre d'en sortir au bout d'un an, et ne peut plus être réclamé après ce délai par ses parents » (1).

Observations. — Voici le texte auquel M. Tissot fait allusion, et dont il nous donne une traduction peu fidèle : « (*) *Si post legitimos annos per vim clericus factus est, et nec ipse nec parentes ejus intra annum reclamaverint, in clericatu permaneat* » (2).

Qu'y a-t-il donc là de si attentatoire aux droits de l'enfant et de ses parents ? Ils ont un an pour réclamer contre l'injustice et la violence dont ils sont victimes ; et s'ils ne le font pas, c'est, sans nul doute, parce qu'ils ratifient ce qui s'est passé : il y a là une présomption fondée sur la raison et la nature humaine.

Au reste, sur ce point encore, le Concile de Trente

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, ch. xii, p. 85.

(*) « Si un enfant a été ordonné clerc par la violence, et si ni lui ni ses parents ne réclament dans l'intervalle d'un an, il doit rester dans la cléricature. »

(2) Decret. Greg., lib. III, tit. xxxi, c. 2.

a considérablement modifié l'ancienne discipline : ce n'est plus seulement un an, mais cinq ans qui sont accordés au religieux pour réclamer contre la violence qui lui aurait été faite, et s'il était prouvé que la violence ait duré pendant cet espace de temps tout entier, alors le droit autorise l'application d'un remède extraordinaire, appelé : « *restitutio in integrum;* » le temps écoulé n'est pas compté, et les cinq années recommencent à courir à dater du moment où la violence a cessé d'être exercée. Ces prescriptions ne sont-elles pas une garantie suffisante de la liberté du religieux ?

Enfin, pour connaître le véritable esprit de l'Église, M. Tissot n'avait qu'à jeter les yeux sur le chapitre qui précède immédiatement celui dont il a voulu se faire une arme contre la législation canonique, et il aurait lu ce texte précis et formel : « (*) *nullus tondeatur nisi in legitimâ ætate, et spontaneâ voluntate* » (1). Voilà le principe général sur lequel repose la discipline ecclésiastique, et dont l'application est devenue de jour en jour plus facile et plus sûre.

Quand il s'agit de contracter les obligations de

(*) « Que nul ne soit admis à la cléricature qu'à l'âge canonique, et de son plein gré. »

(1) Decret. Greg., tit. XXXI, c. 1.

la vie religieuse, quand il s'agit de répondre à l'appel intérieur du divin Maître, et de quitter les sentiers ordinaires pour s'élever jusqu'au sommet de la perfection chrétienne, l'Église respecte infiniment la liberté humaine; elle la laisse agir sous le regard de Dieu, et s'abandonner de son plein gré au souffle de la grâce.

5° *Le simple dessein de la vie religieuse ne peut-il pas être abandonné?*

Texte de M. Tissot. — « Le simple dessein *(propositum)* d'embrasser la vie religieuse ne peut être abandonné pour la vie militaire ou le mariage, sans encourir la peine d'une pénitence publique » (1).

Observations. — M. Tissot traduit *propositum* par simple dessein. Or ce mot est pris ici dans une signification plus stricte et plus rigoureuse, comme il est facile de s'en convaincre en lisant le texte lui-même: « (*) *Propositum monachi proprio arbitrio, et voluntate susceptum deseri non potest absque peccato. Quod enim vovit Deo, et debet reddere.*

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, c. XII, p. 85.

(*) « Un religieux ne peut, sans péché, manquer à la promesse qu'il a faite volontairement et de son plein gré : il doit, en effet, rendre à Dieu ce qu'il lui a promis. Celui-là donc qui abandonne la profession religieuse pour le métier des armes ou bien pour contracter mariage doit être soumis à la pénitence publique; car lors même que le métier des armes n'est point blâmable, lors même que le mariage est honnête, il est coupable d'avoir abandonné un état de vie meilleur et plus parfait. »

Undè qui relictâ professione ad militiam, vel ad nuptias devolutus est, publicæ pœnitentiæ satisfactione purgandus est, quia etsi innocens militia, et honestum potest esse conjugium, electionem tamen meliorem deseruisse, transgressor est » (1).

Avec son art infini de découper les textes, M. Tissot a omis un membre de phrase essentiel, mais qui devait singulièrement le gêner dans son interprétation fantaisiste : « *Quod enim vovit Deo, et debet reddere.* » Il ne s'agit donc pas, comme il le prétend, d'un simple dessein, mais d'un vœu proprement dit : or, le vœu est une promesse faite à Dieu, promesse qui entraîne après elle une obligation stricte et rigoureuse. La liberté est enchaînée, et il ne lui est plus loisible de choisir une autre carrière : est-il donc étonnant qu'on ne puisse manquer impunément à sa promesse envers Dieu?

6° *Un père peut-il vouer sans retour son enfant à la vie claustrale?*

Texte de M. Tissot. — « Ne peut quitter le couvent celui qui a été ordonné dans son enfance par la volonté de son père ou de sa mère. Un père peut vouer son enfant à la vie claustrale (*aut propria professio, aut paterna devotio monachum facit*).

(1) Grat. Decr., c. xx, q. 3, c. 1.

Sont donc voués sans retour à la vie monastique ceux qui l'ont été par leurs parents. » (1)

Observations. — M. Tissot invoque à l'appui de sa thèse un texte du décret de Gratien : (2) *Monachum aut paterna devotio, aut propria professio facit. Quidquid horum fuerit alligatum tenebit. Proindè his ad mundum revertendi intercludimus aditum, et omnes ad saeculum interdicimus egressus.* » Ce décret disciplinaire a été porté par un des nombreux Conciles particuliers tenus à Tolède, en Espagne ; il n'a donc qu'une valeur restreinte, et son insertion dans le décret de Gratien n'a jamais pu lui donner force de loi pour toute l'Eglise.

Cela dit, examinons quel est le sens de ces mots : « *paterna devotio monachum facit* » : Doivent-ils être entendus d'une manière absolue et sans restriction aucune ? ou bien faut-il les prendre dans un sens large et étendu ? Comment trouver leur interprétation véritable ? Evidemment en consultant les chapitres qui suivent ; on ne peut, en effet, supposer à la légère, dans un auteur grave et sérieux, une contradiction manifeste. Eh bien ! voilà

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, c. XII, p. 85.

(2) Grat. Decr., c. XX, q. 1, c. 3.

ce que dit le chapitre IX de la même question : [a] *extrà voluntatem propriam retrusi in monasteriis non teneantur. Sicut qui monasteria elegerunt a monasteriis egredi non permittuntur, ita illi, qui inviti sine justæ offensionis causâ sunt intromissi, nisi volentes non teneantur : quia quod non petunt, non observant. Ideoque tales considerandi sunt magis peccata committere quam plangere, sicut in decreto sanctissimi Leonis Papæ manifestissime continetur.* » (1)

Le chapitre X est plus explicite encore : [b] *Illud autem statuendum esse censemus, ut si in minori ætate filii monasterio oblati fuerint, et sacram tonsuram aut velamina susceperint : dignum quidem duximus, ut XV anno a Præ-*

[a] « Que ceux qui auraient été enfermés dans les monastères sans leur consentement n'y soient point retenus. De même, en effet, que ceux qui y sont entrés librement ne doivent pas en sortir, ainsi ceux qui y ont été conduits malgré eux sans une juste raison, ne doivent pas y être retenus contrairement à leur volonté : ils commettent des péchés plutot qu'ils ne pleurent leurs anciennes fautes, selon que le dit expressément le pape saint Léon. »

(1) Decret. Grat., c. xx, c. ix.

[b] « Nous avons jugé à propos d'ordonner que, si des enfants en bas âge ont reçu la tonsure ou pris le voile dans un monastère, ils doivent être interrogés par leurs supérieurs lorsqu'ils seront arrivés à l'âge de quinze ans : Veulent-ils, oui ou non, persévérer dans la vie religieuse? Si oui, ils ne peuvent plus dans la suite se retirer ; si non, ils sont libres de rentrer dans le monde, car il est tout à fait inutile de servir Dieu par force. »

latis moniti inquirantur, utrùm in ipso habitû permanere cupiant vel non. Si verò permanere professi fuerint, ulteriùs pœnitendi locum minime amplecti possunt. Sin autem ad sæcularem habitum reverti voluerint, redeundi licentia nullo modo denegetur; quia satis inutile est, ut coacta servitia Domino præstentur. » (1)

On le voit, selon cette décrétale du pape Marcellus, les enfants consacrés à la vie religieuse ou sacerdotale dès leur bas âge, doivent être interrogés, quand ils sont arrivés à l'âge de quinze ans, sur cette question importante : Veulent-ils, oui ou non, persévérer dans l'état religieux ? Leur sort est entre leurs mains, et il dépend d'eux de ratifier les engagements pris en leur nom, ou bien de recouvrer leur liberté et de rentrer dans le monde : Voilà la véritable doctrine de l'Eglise, son véritable esprit.

Vers le milieu du siècle dernier, Benoît XIV fit une réponse dans le même sens. On sait qu'existait encore à cette époque, chez les Orientaux, la coutume de conférer les saints Ordres à des enfants en bas âge. Le Pape fut consulté sur la validité de ces ordinations ; il répondit qu'à la vérité le caractère de l'ordre étant ineffaçable, ces enfants conserveraient perpétuellement son empreinte indélébile et sacrée ;

(1) Decret. Grat., c. xx, c. x.

mais qu'une fois arrivés à leur majorité, ils devaient être mis en demeure de se prononcer au sujet des obligations positives qui découlent du droit ecclésiastique, car ils étaient libres de les accepter ou de les refuser.

Le sommaire de cette même question, dans le décret de Gratien, ne contient-il pas déjà une semblable solution ? « (*) *Quòd intrà annos pueritiæ traditi, cum adulti fuerint, liberum habeant arbitrium manendi vel discedendi* » (1). Il n'est donc pas vrai que les parents puissent vouer sans retour leurs enfants à la vie monastique.

Mais il y a plus encore : ces paroles, « *Paterna devotio monachum facit,* » que M. Tissot a faussement interprétées, ont été insérées dans le corps authentique du droit, dans le recueil des Décrétales, composé par saint Raymond de Pennafort, et approuvé par le pape Grégoire XIII. Or elles ont été admises avec cette modification essentielle qui en fixe le sens d'une manière définitive : « *Paterna devotio cum ratihabitione sequenti filii adulti sufficit* » (2). La volonté du père ne suffit donc pas; il faut encore que l'enfant ratifie librement

(*) « Ceux auxquels on a fait embrasser la vie religieuse dans leur enfance sont libres, à leur majorité, de rester ou de se retirer. »

(1) Grat. Decret., c xx, q. 1.

(2) Greg. Decret., lib. III, tit. xxxi, c. 12.

et volontairement plus tard les engagements qui ont été pris en son nom.

Telle est la législation de l'Eglise, puisée à ses sources authentiques. Elle s'est affirmée de plus en plus dans le même sens, et l'on sait toutes les mesures disciplinaires que le Concile de Trente a prescrites, pour garantir la pleine et entière liberté de la profession religieuse. L'Eglise sait bien que Dieu ne veut pas d'un cœur qui ne se donne pas librement à lui : « *Satis inutile est, ut coacta servitia Domino præstentur.* »

7° *Saint Augustin est-il en contradiction avec saint Jérôme et le pape Calixte II, au sujet des conséquences du vœu par rapport au mariage?*

Texte de M. Tissot.— « Saint Augustin dit que ceux qui se marient contrairement aux vœux qu'ils ont faits ne doivent pas être séparés; que c'est même pécher grièvement que de dissoudre de pareils mariages. Comment concilier cette décision avec celle de saint Jérôme, qui voit là un cas damnable; avec celle de Calixte II, qui prononce la dissolution ou plutôt la nullité de ces sortes d'unions » (1).

Observations. — Il est très facile de concilier entre eux saint Augustin, saint Jérôme et le pape Calixte II. A ces trois noms, M. Tissot aurait pu

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 86.

ajouter ceux de Théodore, évêque de Cantorbéry, et du pape Nicolas, cités également par Gratien. Il s'agit dans cette distinction XXVII des effets du vœu de virginité relativement au mariage. On y trouve les premières traces de la distinction admise par l'Eglise entre le vœu simple et le vœu solennel : le premier ne rend pas nul le mariage subséquent, mais illicite ; tandis que le second l'annulle complètement.

C'est à l'aide de ces principes qu'il faut interpréter les textes empruntés à la tradition : « [a] *Quidam nubentes post votum asserunt adulteros esse. Ego autem dico quod graviter peccent qui tales dividunt.* » (1) S. Augustin s'élève ici contre ceux qui attribuent au vœu simple la solution du lien conjugal, et les paroles suivantes, extraites du Pénitentiel composé par saint Théodore, ne sauraient être plus explicites : « [b] *Si vir simplex votum virginitatis habens adjungitur uxori, posteà non dimittat uxorem, sed tribus annis pœniteat* » (2).

(a) « Il en est qui prétendent que se marier après avoir fait un vœu, c'est commettre un adultère ; et moi je dis, au contraire, que c'est commettre un péché grave que de rompre de tels mariages. »

(1) Grat. Decret. Dist. XXVII, c. 2.

(b) « Si quelqu'un se marie après avoir émis un vœu simple, il ne doit pas renvoyer son épouse, mais faire pénitence pendant trois ans. »

(2) *Id.*, c. 3.

Viennent ensuite les textes tirés de saint Jérôme, du pape Nicolas et de Calixte II, qui se rapportent exclusivement au vœu solennel. Voici la décrétale de Calixte II : « (*) *Presbyteris, diaconis, subdiaconis et monachis, matrimonia contrahere penitùs interdicimus ; contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad pœnitentiam redigi debere, juxta sacrorum canonum definitiones judicamus* » (1). Le pontife parle évidemment ici du vœu solennel, et du vœu équivalent, implicitement renfermé dans la réception du sacrement de l'Ordre ; il prononce, en conséquence, la dissolution du mariage subséquent : « *contracta matrimonia disjungi judicamus.* » C'est exactement la discipline appliquée de nos jours.

Il n'y a donc aucune espèce de contradiction entre saint Augustin d'une part, saint Jérôme et le Pape Calixte II de l'autre ; ils traitent du vœu, mais à des points de vue fort différents : l'un parle du vœu simple, et les autres du vœu solennel. Il n'est donc pas étonnant qu'ils n'attribuent pas au

(*) « Nous interdisons absolument de contracter mariage aux prêtres, diacres et sous-diacres, ainsi qu'aux religieux. Nous ordonnons que s'ils ont contracté mariage, ils soient séparés de leurs épouses, et soumis à la pénitence, conformément aux saints canons. »

(1) Grat. Decret. Dist. XXVII, c. 8.

premier les effets que le second seul peut produire.

Toute apparence de contradiction se serait évanouie aux yeux de M. Tissot, s'il avait eu la patience de lire, à la fin du chapitre VIII, l'interprétation donnée par Gratien lui-même : « *Hic distinguendum est, quòd voventium alii sunt simpliciter voventes, de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt; alii sunt quibus, post votum, benedictio accedit consecrationis, vel propositum religionis, de quibus Hieronymus, Nicolaus et Calixtus scripserunt* » (1). On ne saurait indiquer plus clairement la distinction établie entre le vœu simple et le vœu solennel.

8° *L'Eglise croit-elle qu'il ne puisse y avoir aucune bonne foi chez les dissidents?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « L'Église, qui croit tant de choses incroyables, ne croit pas qu'on puisse penser innocemment, fatalement, penser autrement qu'elle. » (2)

OBSERVATIONS. — Nous ne nous arrêterons pas à réfuter l'odieuse calomnie jetée à la face de l'Église; contentons-nous de relever l'injure en passant, et d'opposer à cette affirmation le témoignage éclatant que les grands esprits de tous les temps ont rendu, de siècle en siècle, à la vérité catholique.

(1) *Id.* in fine cap. 8.
(2) *Introduct.*, liv. I, ch. XII, p. 86.

Mais pour montrer à M. Tissot que l'Église admet qu'on peut, sans être coupable, penser autrement qu'elle, nous mettrons sous ses yeux la définition de l'hérésie, telle qu'on la donne généralement dans les écoles catholiques : « *Error voluntarius et pertinax contra aliquam fidei veritatem ab Ecclesiâ propositam* » (1). L'hérésie proprement dite exige deux conditions essentielles : l'erreur doit provenir d'un acte libre et conscient ; et de plus, il faut qu'il y ait de la part du sujet une certaine opiniâtreté à s'attacher à son sentiment, une résistance ouverte à la vérité manifestée par l'organe de l'Église. Aussi les théologiens et les canonistes distinguent-ils deux sortes d'hérésie : « *Hæresis formalis et hæresis materialis;* » La première est seule volontaire et coupable ; la seconde est involontaire et innocente : « *Hæresis pure materialis omni culpâ vacat* » (2). Le péché, en effet, réside essentiellement et avant tout dans la volonté.

Il y a donc une énorme différence entre un individu qui se trompe de bonne foi et un hérétique digne de châtiments : une erreur involontaire, loin d'être une hérésie, ne constitue pas même le plus léger délit aux yeux de la morale religieuse.

(1) Theol. Gury-Dumas, t. I, p. 214.
(2) Theol. Gury-Dumas, t. I, p. 214.

Pour être puni comme hérétique, il faut avoir une connaissance suffisante de la vérité chrétienne qu'on rejette, lui résister avec opiniâtreté, et résister en même temps à l'autorité de l'Église : la nature de l'hérésie consiste surtout dans ce dernier point.

Aux yeux de l'Église, quiconque n'est pas sorti de son sein, quiconque est né de parents qui l'ont depuis longtemps abandonnée, peut être de bonne foi : « *Censendus est hæreticus materialis tantùm, qui, natus inter hæreticos, de verâ fide nihil cognovit, et de suâ religione nùnquàm dubitavit :* » (1) Tous les esprits honnêtes et droits, l'Église les revendique comme siens; ils appartiennent à son âme, sinon à son corps, et cette distinction entre l'âme et le corps de l'Église, admise par la théologie, renverse de fond en comble l'affirmation téméraire de M. Tissot; car elle prouve à l'évidence qu'il ne saurait y avoir incompatibilité absolue entre l'erreur et l'innocence.

Oui, le corps de l'Église, son organisme extérieur et visible ne se compose, il est vrai, que de ceux qui professent une même foi, participent aux mêmes sacrements, et obéissent aux pasteurs légitimes : « *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* » (2). Mais son âme s'étend beaucoup plus loin;

(1) Gury-Dumas, t. I, p. 214-215.
(2) Ad Eph., 4, 5.

elle embrasse, sous toutes les latitudes et dans toutes les régions, tous les esprits sincères qui cherchent avec droiture le chemin pour aller à Dieu, fin universelle des êtres, et préparent ainsi leurs âmes à recevoir les effusions de la rosée céleste, dont la bienfaisante et salutaire influence se fait sentir sur toute la surface du globe : « *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* »

9° *L'Eglise croit-elle que la violence est le plus efficace de tous les moyens de persuasion ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « L'Église croit que la violence est un moyen de persuasion le plus efficace de tous; elle croit que la force peut être employée contre la conscience, sans violer la justice, ou que l'injustice cesse d'être l'injustice quand l'intérêt se trouve d'accord avec elle. » (1)

OBSERVATIONS. — A l'encontre de ces allégations de M. Tissot, consultons les docteurs les plus autorisés, et demandons-leur l'enseignement de l'Église. Ecoutons d'abord saint Thomas, le prince des théologiens : dans la somme théologique, il se pose la question suivante : « Peut-on forcer les infidèles à embrasser la foi? « Il répond qu'on ne peut les y contraindre en aucune façon, parce que la foi dépend de la volonté : « *Infidelium quidam sunt qui*

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, ch. XII, p. 86.

nunquàm susceperunt fidem, sicut Gentiles et Judæi, et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est » (1). Remarquons le motif invoqué par saint Thomas: « *credere voluntatis est.* » L'acte de foi est essentiellement un acte volontaire et libre, et nulle puissance humaine ne peut forcer la volonté dans ses derniers retranchements.

Plus loin, le Docteur angélique se demande s'il est permis de tolérer les cérémonies religieuses des infidèles ? et selon sa méthode habituelle, il se pose à lui-même cette objection : « Il ne devrait pas être permis, ce semble, de tolérer les rites des infidèles, car il est manifeste que les infidèles pèchent en les pratiquant; or, ne coopère-t-on pas au péché d'autrui lorsque, pouvant l'empêcher, on néglige de le faire; » et il y répond en ces termes :

« Le gouvernement humain, prenant sa source dans le gouvernement divin, doit, autant qu'il est en lui, s'efforcer de l'imiter. Or, quoique Dieu soit tout puissant et souverainement bon, il ne laisse pas de permettre que certains maux arrivent dans le monde, bien qu'il les puisse empêcher. Il le permet, soit parce qu'en s'y opposant il ravirait à l'homme des biens plus considérables, soit parce qu'il naîtrait de là d'autres maux plus graves encore. »

(1) 2a 2æ q. X, a. 8.

« *Humanum regimen derivatur a Divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset; ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur* » (1).

Saint Thomas fait ensuite l'application de ces principes aux gouvernements humains, et après en avoir conclu qu'ils sont obligés de tolérer un grand nombre de maux, il termine ainsi : « c'est pourquoi, bien que les infidèles pèchent en pratiquant leurs rites, on peut néanmoins les tolérer, soit à cause du bien qui peut en résulter, soit à cause du mal plus considérable qu'il faut éviter, » « *sic ergò quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur* » (2).

Trois siècles plus tard, le célèbre commentateur du maître, Suarez, répétait la même doctrine : « *Communis sententia theologorum est infideles non apostatas, tam subditos quam non subditos, ad fidem suscipiendam cogi non posse,*

(1) 2a 2æ q. X, a. 11.
(2) 2a 2æ q. X, a. 11 in corp. art.

etiamsi sufficientem illius propositionem habuerint » (1). Il résulte de cet enseignement que l'Eglise n'a jamais cru, comme le lui reproche injustement M. Tissot, que la violence était le moyen le plus efficace d'opérer la conviction dans les âmes, et d'agrandir le royaume de Dieu ici-bas.

Non, l'Eglise ne s'est jamais propagée par la force et la violence, mais par la douceur et la persuasion; elle a toujours considéré la foi comme une adhésion volontaire à la vérité révélée, comme un acte libre et méritoire, et n'a jamais prétendu forcer cet asile intérieur de la conscience, où Dieu lui-même laisse parfois s'amonceler des nuages qui obscurcissent l'éclat de la vérité, et finissent par la dérober entièrement au regard.

Mais il faut avoir soin de distinguer ici, selon la doctrine des maîtres de la science sacrée, les infidèles qui n'ont jamais entendu parler de l'Evangile, de ceux qui, ayant une fois embrassé la religion chrétienne, l'ont ensuite abandonnée. Les premiers sont tout-à-fait en dehors de l'Eglise; elle n'a sur eux aucune puissance directe, aucune juridiction immédiate. Les seconds, au contraire, appartiennent à l'Église par le baptême; elle a sur eux plein pouvoir, et ils ont contracté l'enga-

(1) De fide disput. XVIII. Sect. 3, n° 4.

gement irrévocable de lui rester perpétuellement soumis. La condition des hérétiques, shismatiques et apostats est donc bien différente de celle des infidèles; et si ces derniers demeurent en possession de leur liberté, il n'en est pas de même des premiers, car ils s'étaient voués au service de Dieu, et ne sont plus maintenant que de coupables déserteurs.

Tous les textes exhumés par M. Tissot, soit du décret de Gratien, soit du livre des Décrétales, et invoqués ici pour les besoins de la cause, sont aisément explicables, à l'aide de cette distinction importante qu'il s'est bien gardé de faire, confondant ainsi les situations les plus disparates et les rapports les plus opposés.

Dès que les empereurs de Rome furent devenus chrétiens, l'hérésie figura dans le droit romain parmi les délits politiques, et les lois civiles se mirent en accord avec les lois canoniques. Ainsi se fondait le droit public chrétien, qui fut en vigueur pendant tout le moyen-âge, et prit fin seulement quand l'unité de foi fut brisée par la grande hérésie du seizième siècle. En châtiant l'hérétique livré par l'Église au bras séculier, le pouvoir civil, dans la sphère propre de sa juridiction, punissait le perturbateur de l'ordre et le violateur des lois. On n'a-

vait alors aucune idée de ces innombrables confessions religieuses que les temps modernes ont vu éclore, et l'on ne croyait pas qu'il pût y avoir d'autre église que l'Église catholique romaine, seule sainte, seule véritable.

Etait-il possible, avec de tels sentiments, de demeurer spectateur indifférent des attaques dirigées contre le temple de Dieu ici bas, contre une institution regardée à juste titre comme le fondement de l'ordre social ? Etait-il possible de n'y pas voir un crime public ? Comment ne pas croire que la falsification de la croyance commune était plus coupable et plus dangereuse que la falsification de l'or et de l'argent, que le faux monnayage, selon l'énergique expression du Docteur angélique ? (1).

On n'avait pas cessé de croire qu'en elle-même la foi est du domaine de la liberté et de la conscience ; mais, encore un coup, la condition de ceux qui ont reçu le baptême est fort différente de celle des infidèles. Les uns, en effet, sont liés par le vœu de leur baptême et engagés envers l'Eglise ; les autres ne le sont pas; le droit naturel et divin seul peut les atteindre. On estimait alors avec raison que les premiers ont contracté au baptême des devoirs, à l'accomplissement desquels le pouvoir civil lui-

(1) 2ª 2ª q. XI, a. 3.

même doit veiller; on était loin de préconiser, comme l'idéal de toute société, le régime du libéralisme et de l'indifférence en matière religieuse, régime si sévèrement condamné par Grégoire XVI (1) et Pie IX : « *Contrà sacrarum litterarum, Ecclesiæ, sanctorumque patrum doctrinam asserere non dubitant, optimam esse conditionem societatis, in quâ imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis.* » (2)

Autre chose est de contraindre quelqu'un à faire des actes religieux auxquels sa conscience se refuse, ce qui n'est jamais permis; autre chose est de l'empêcher de pervertir par la parole et par l'exemple : il ne faut pas s'obstiner à vouloir sauver quelqu'un malgré lui; mais ce qu'on peut exiger de lui, c'est qu'il ne travaille pas à perdre les autres malgré eux, car le droit de chacun finit là où commence le droit d'autrui.

Supposons donc un Etat catholique où la vérité règne sans partage, acceptée de tous comme le bien suprême de leur âme : à coup sûr, chacun y a le droit de conserver sa foi, de telle sorte que personne ne vienne l'inquiéter dans ce qu'il a de plus cher

(1) Encycl *Mirari vos*. 1832.
(2) Encycl. *Quantâ curâ*. 1864.

et de plus précieux au monde; et le Prince chrétien a non seulement le droit, mais encore le devoir de protéger les droits inviolables et sacrés de la conscience de ses sujets. Or, telle était la constitution des Etats, au moyen-âge : le prétendu droit à la liberté de croyance, si préconisé de nos jours, était alors contraire au droit incontestable de tous, de n'être point troublés dans la possession de leur foi, et si jamais une loi est émanée de la conscience universelle, c'est assurément la loi civile concernant les hérétiques.

Aujourd'hui, en plein dix-neuvième siècle, la société se défend contre les sectaires qui l'attaquent et sapent ses fondements, la propriété, la famille, la morale publique; et lorsque ces théories malsaines en viennent à exciter le désordre et à troubler la rue, alors la société menacée prend les armes et frappe ses malheureux adversaires. Ce qui se passe au dix-neuvième siècle s'est passé au moyen-âge, à propos de la religion.

L'Eglise est intolérante dogmatiquement, mais non pas civilement : dogmatiquement, parce qu'aucune règle de bon sens ne permet de confondre le oui et le non, la vérité et l'erreur, la lumière et les ténèbres; mais civilement elle est tolérante, à l'image de Dieu qui tolère l'existence du mal ici-bas, selon la remarque de l'Ange de l'école. Elle sait tenir

compte des temps et des circonstances, et reconnaît les changements survenus dans les sociétés modernes. Aussi n'est-ce pas lui faire injure que de supposer qu'elle songe à rétablir aujourd'hui le régime des temps passés? Comme s'il était possible d'appliquer aux Etats modernes des règles de conduite qui reposaient sur l'unité religieuse, et l'alliance intime de l'Eglise et de l'Etat!

Il est donc simplement absurde et ridicule d'évoquer aujourd'hui le spectre noir de l'inquisition, comme se plait à le faire, en maints endroits, M. Tissot : ne sait-il pas, au surplus, que très-fréquemment l'Eglise est intervenue pour modérer et réprimer le zèle intolérant des princes? Citons seulement un exemple : Clément IV écrivit à S. Louis pour l'exhorter à adoucir les peines qu'il avait portées contre les blasphémateurs, et le pieux monarque s'empressa de déférer aux vœux du Pape. Si, en cette matière, l'Etat avait toujours demandé, avant d'agir, l'assentiment préalable de l'Eglise, et s'il avait toujours suivi ses conseils, la plupart des actes d'intolérance, où l'on peut trouver quelque chose de répréhensible, n'auraient certainement pas eu lieu. Un écrivain bien connu, M. Charles Gerin, a publié récemment (1) un excellent travail sur la

(1) *Revue des questions historiques*. Octobre 1878.

part que prit Innocent XI à la révocation de l'édit de Nantes, et il prouve d'une façon péremptoire que Louis XIV voulut diriger au gré de son orgueil la conversion de ses sujets, et par des voies qui n'étaient pas celles *de l'Eglise et du souverain Pontife.*

10° *Le Catholicisme s'est-il trop souvent inspiré des livres Mosaïques dans ses institutions?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Le Catholicisme s'est trop souvent inspiré des livres Mosaïques dans ses institutions. C'est de là que vient en particulier la fériation obligée du dimanche; ce n'est pas, certes, que le repos religieusement obligatoire du dimanche soit par lui-même une mauvaise institution, nous la croyons au contraire excellente à beaucoup d'égards, mais nous croyons aussi qu'elle est tout entière du ressort de la morale, et même de la morale ecclésiastique, et que, par conséquent, la loi civile n'a pas à s'en occuper. » (1)

OBSERVATIONS. — Avant de formuler ce reproche, M. Tissot aurait dû se rappeler les paroles du divin maître : « *non veni solvere legem, sed adimplere* » (2). La loi nouvelle n'est pas venue détruire la loi ancienne, mais l'accomplir : l'une était l'ombre et la figure, l'autre est la lumière et la

(1) *Introduct. à l'étude du droit*, liv. I, ch. XII, p. 90.

réalité. Les éléments incompatibles avec le caractère de l'Évangile ont seuls disparu, les autres sont restés et resteront encore jusqu'à la consommation des siècles. Il n'est donc pas étonnant que le Catholicisme se soit inspiré du mosaïsme, puisqu'il en est le perfectionnement et le couronnement immortel.

Mais sur quoi porte le blâme infligé par M. Tissot au Catholicisme? sur la fériation du dimanche. Or, l'origine du dimanche ne remonte-t-elle pas beaucoup plus haut que l'institution mosaïque? N'est-ce pas une loi aussi ancienne que le monde, aussi universelle que le genre humain? « La semaine, disait au siècle dernier un savant qui n'est pas ici suspect, l'incrédule Laplace, la semaine, depuis la plus haute antiquité, circule à travers les siècles, et il est très remarquable qu'elle se trouve la même par toute la terre. »

Nous trouvons le repos du septième jour chez tous les peuples, chez les Hébreux et les Égyptiens, chez les Grecs et les Romains. Homère et Hésiode, parlent du septième jour comme d'un jour sacré ; les Phéniciens offraient de sept en sept jours leurs sacrifices ; les anciens druides tenaient aussi chaque septième jour pour sacré.

L'historien Josèphe dit expressément que « l'u-

sage de la semaine et le respect du septième jour se retrouvent chez presque tous les peuples. » Il n'est donc pas possible de révoquer en doute l'antiquité de cette institution.

C'est qu'en effet, la semaine a été instituée, dès l'origine du monde, par le Créateur : Dieu, dit la Bible, a créé le monde en six jours, et il s'est reposé le septième jour. C'est ce solennel exemple, cette institution divine, qui, seuls, expliquent le phénomène dont Laplace, aussi bien que Josèphe, constatait, en l'admirant, l'antiquité et l'universalité.

Cet usage de la semaine, cette consécration du septième jour, qui remonte au berceau du monde, est arrivé à travers tous les peuples et tous les siècles, jusqu'aux temps modernes, et règne encore aujourd'hui sur le monde entier; et si, par son antiquité, il remonte jusqu'à Dieu, par son universalité et son invincible durée, il descend jusqu'aux lois constitutives de l'homme et de la société.

Aussi, quand Dieu grava sur deux tables de pierre le *Décalogue,* où sont résumées et formulées les inviolables lois de la nature et de la conscience, la loi du septième jour prit place dans ce code immortel.

Memento, souviens-toi; ce n'est pas une loi nouvelle que Dieu promulgue; non, c'est l'antique loi qui ne doit pas être oubliée et que Dieu rappelle.

L'Église reprit et promulgua de nouveau cette loi divine et naturelle; seulement, pour un motif chrétien, le jour du sabbat ou du repos, devint le jour du Seigneur et s'appela le dimanche : *dies Dominica*, en souvenir de la résurrection du Sauveur.

Il n'y a donc rien de mosaïque dans l'institution du dimanche, puisque l'élément mosaïque a disparu : le sabbat a fait place au dimanche. Et voilà combien est fort l'argument sur lequel s'appuie M. Tissot, pour justifier le reproche qu'il fait au Catholicisme, de s'être trop inspiré des livres mosaïques! Vraiment, il n'est pas heureux dans le choix de ses preuves.

Lorsque M. Tissot va jusqu'à dire que l'institution du dimanche est tout entière du ressort de la morale ecclésiastique, il confond deux choses distinctes : l'une qui relève de la loi naturelle, et c'est la nécessité pour l'homme de prendre, de temps à autre, un certain repos, soit pour ranimer ses forces affaiblies par le travail, soit pour songer aux besoins de son âme; l'autre qui découle de

la loi positive, et c'est la détermination du jour consacré au repos.

La loi civile, ajoute-t-il, n'a point à s'occuper de la fériation du dimanche » ; et pourquoi ? au nom de la liberté, sans doute ! Est-ce que l'Angleterre et les Etats-Unis ne sont pas des états libres ? D'ailleurs, quand c'est l'immense majorité des hommes qu'en fait l'inobservation du dimanche opprime, une loi qui interdirait le travail, ne restreindrait la liberté qu'au profit de la liberté même. Ce serait au profit de la liberté du plus grand nombre qui reste courbé sous des labeurs incessants ; ce serait, en un mot, une loi très libérale.

§ IV — LE DROIT CANON ET LA PROPRIÉTÉ.

1° *La propriété, telle qu'elle est conçue par le droit canon ne repose-t-elle pas sur le droit naturel? Sa véritable forme, selon le droit canon, est-elle le communisme ?*

Texte de M. Tissot. — « Toutes choses sont, de droit divin (naturel ou évangélique), communes à tous ; le mien et le tien sont d'institution humaine ou de droit positif. A l'appui de cette assertion, Gratien fait appel à l'autorité de Platon, dont il cite avec éloge la république. Mais la grande autorité est saint Augustin. Ce père, répondant aux Donatistes qui se plaignaient de ce qu'on les avait légalement dépouillés de leurs biens, de leurs immeubles, au profit des catholiques, demande à ces hérétiques de quel droit ils s'affirment propriétaires. Puis à cette occasion, prenant la question de plus haut, il dit: la possession (propriété) ne peut être fondée qu'en droit divin ou en droit humain. En droit divin Dieu seul est propriétaire : *Domini est terra et plenitudo ejus (ps. 23)*. Dieu a fait les pauvres et les riches du même limon ; ils habitent les uns

et les autres la même terre. Et cependant, au nom du droit humain, on dit : ces champs, cette maison, cet esclave sont à moi. Mais le droit humain est un droit impérial. C'est par les empereurs et les rois que Dieu établit le droit humain lui-même parmi les hommes. Or, si les empereurs n'ont voulu accorder le droit de propriété qu'aux catholiques, de quel droit les Donatistes se plaignent-ils de ne l'être pas, puisqu'ils ne pourraient l'être qu'au nom de l'Eglise et qu'ils sont en dehors d'ellé ? De quel droit récuseraient-ils l'autorité du prince, quand l'apôtre a voulu qu'il fût respecté: *Regem reveremini?* Si vous dites : qu'y a-t-il de commun entre le prince et nous? on vous répondra : qu'y-a-t-il alors de commun entre vous et la propriété, puisqu'elle a sa raison d'être dans la volonté du prince, dans le pouvoir royal ? En renonçant à la foi catholique, vous avez donc renoncé à la propriété, puisque vous en avez méconnu l'origine et la condition » (1).

Observations. — Gratien ne fait pas seulement appel à l'autorité de Platon, mais encore à l'autorité, bien autrement grande à ses yeux, des actes des apôtres qui racontent la naissance de la communauté chrétienne. Or là, plus de propriété in-

(1) *Introduct. à l'étude du droit*, liv. I, ch. xii, p. 91-92.

dividuelle: « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme; pas un parmi eux n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout leur était commun. Il n'y avait pas de pauvres parmi eux, car tous ceux qui possédaient des champs et des maisons, les vendaient, et en déposaient le prix aux pieds des apôtres, et on donnait à chacun suivant ses besoins. » (1)

Certes voilà bien le communisme le plus complet; mais c'était un communisme absolument facultatif et libre, absolument volontaire; ce n'est donc point là qu'il faut chercher l'idéal auquel doit se rapporter toute société chrétienne. Les ordres religieux ont réalisé ce type parfait de la pauvreté évangélique, que nous présente l'Eglise de Jérusalem à son berceau; mais il faut pour cela des âmes d'élite, capables de sacrifices, d'abnégation et d'héroïsme; or ces vertus, on le sait, ne se commandent pas, elles sortent des élans du cœur et des inspirations de la grâce.

Afin de montrer que cette communauté de biens n'était pas obligatoire, poursuivons le récit des actes des apôtres. Quelques lignes plus loin se trouve l'histoire célèbre d'Ananie et de Saphire, qui vendirent leurs champs, et apportèrent au Prince des apôtres une partie du prix qu'ils avaient reçu en retenant

(1) Act. Apost., cap. II.

l'autre : « *Or Pierre dit à Ananie : Ananie, pourquoi Satan a-t-il tenté votre cœur en vous portant à mentir à l'Esprit-Saint et à tromper sur le prix de votre champ? Est-ce que vous n'étiez pas libre de garder votre champ, ou si vous le vendiez, d'en conserver lc prix? Pourquoi donc avoir conçu cette tromperie? ce n'est pas aux hommes que vous avez menti, c'est à Dieu* » (1). Le droit de propriété individuelle est ici affirmé d'une manière évidente, en même temps que la liberté de chacun de participer à la communauté des biens; car si Ananie fut réprimandé par saint Pierre, et châtié ensuite par une mort terrible, ce ne fut point pour avoir refusé d'y prendre part, mais à cause de son mensonge et de sa fourberie.

Une preuve plus évidente encore, c'est qu'on ne voit nulle part les apôtres établir en principe cette communauté dans les villes auxquelles ils portent la bonne nouvelle, à Rome, à Smyrne, à Corinthe. Saint Paul recueille des aumônes pour les pauvres de Jérusalem, et il déclare que « Dieu aime celui qui donne avec joie et spontanéité, et non pas avec tristesse, et comme forcé par la nécessité : « *non ex tristitià aut ex necessitate; hilarem enim*

(1) Act. Apostol., c. v, v. 1-5.

datorem diligit Deus » (1). Il avait déjà eu soin de dire qu'il ne donnait pas un ordre, mais un simple conseil : « *non quasi imperans dico; et consilium in hoc do* » (2). Le grand apôtre tient donc ici, à propos de l'aumône, le même langage qu'il tiendra plus tard au sujet de la virginité. L'aumône, en effet, quand elle est pratiquée à un certain degré, rentre, comme la virginité, dans les conseils évangéliques, et non point dans les préceptes rigoureusement et universellement obligatoires.

Au surplus, nous défions qui que ce soit de trouver dans l'Évangile un seul texte d'où l'on puisse conclure que Jésus-Christ condamne la propriété individuelle. Le divin maître n'affirme nulle part que l'abandon des biens de ce monde est une condition nécessaire pour vivre chrétiennement et opérer son salut : au contraire, dans ses actions comme dans ses discours, il admet et suppose toujours la légitimité du droit de propriété. Qu'on lise les paraboles évangéliques de l'économe infidèle, des talents, des ouvriers de la vigne, et l'on y trouvera la preuve incontestable de ce que nous avançons.

Le devoir de l'aumône ne repose-t-il pas néces-

(1) Epist. ad Corinth., 2ª c. IX, v. 7.
(2) Epist. ad. Corinth., 2ª c. VIII, v. 8-10.

sairement sur le droit de propriété ? Le riche n'a-t-il pas le droit strict de garder ce qu'il a pourtant le devoir de donner, dans une certaine mesure et dans certaines circonstances ? Si l'aumône n'était pas libre, si elle était due en justice au pauvre, serait-elle donc méritoire ? Obtiendrait-elle de Dieu les faveurs qui lui sont promises dans l'Evangile?

Enfin, la promulgation plusieurs fois renouvelée par le nouveau testament, du précepte du décalogue, « *non furtum facies :* tu ne voleras point, » est la dernière et évidente consécration de l'inviolabilité du droit de propriété.

Non, l'Évangile ne condamne pas les richesses et la fortune quand elles sont acquises par des moyens légitimes ; mais il en réprouve l'abus, et prémunit en même temps les chrétiens contre les dangers dont elles peuvent être la source et l'occasion.

Mais la grande autorité invoquée par M. Tissot en faveur de sa thèse, et à l'aide de laquelle il prétend démontrer que le communisme est la véritable doctrine de l'Eglise, c'est saint Augustin, dont il cite un fragment rapporté par Gratien (1). Rétablissons d'abord le texte lui-même dans son intégrité et dans son vrai sens, car la traduction que nous

(1) Grat. Decret. Distinctio VIII, c. 1.

en donne M. Tissot est un peu libre et légèrement fantaisiste.

La citation est empruntée au sixième traité de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean : on sait que l'évêque d'Hippone expliquait cet évangile au plus fort de la lutte entre les Catholiques et les Donatistes : il y déploie constamment toute l'ardeur de son zèle pour convaincre et ramener les factieux.

Après avoir prouvé aux Donatistes l'unité du vrai baptême et par suite de la véritable Eglise, il conclut en ces termes : (1) « Confondus sur tous les points, que nous allèguent-ils encore, au défaut de raisons

(1) « *Modo deficientes ubique, quid nobis proponunt, non invenientes quid dicant? Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum. Ecce ubi Gaiuseius donavit fundum Ecclesiæ, cui præerat Faustinus. Cujus episcopus erat Faustinus Ecclesiæ? Quid est Ecclesia? Ecclesiæ, dixit, cui præerat Faustinus; sed non Ecclesiæ præerat Faustinus, sed parti præerat. Columba autem Ecclesia est. Quid clamas? non devoravimus villas, columba illas habeat : quæratur quæ sit columba, et ipsa habeat.*

« *Nam nostis, fratres mei, quia villæ istæ non sunt Augustini; et si non nostis, et putatis me gaudere in possessione villarum, Deus novit, ipse scit quid ego de illis villis sentiam, vel quid ibi sufferam; novit gemitus meos, si mihi aliquid de columbâ impertire dignatus est.*

« *Ecce sunt villæ : quo jure defendis villas? Divino an humano? respondeant : Divinum jus in scripturis habemus, humanum jus in legibus Regum. Undè quisque possidet quod possidet? Nonne jure humano? Nam jure divino : « Domini est terra et plenitudo ejus »* (Ps. XIII, 1); *pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Jure tamen humano dicit : hæc villa mea est, hæc domus mea, hic servus meus est. Jure ergò humano, jure imperatorum. Quare? quia ipsa jura humana per imperatores et*

sérieuses qu'ils ne peuvent trouver? Ils ont pris nos métairies, ils se sont emparés de nos terres. Qu'ils produisent les testaments des donateurs. Voici une terre que Gaiuséius a donnée à l'Eglise que gouvernait Faustin. De quelle Eglise Faustin etait-il évêque? Quelle est cette Eglise? L'Eglise, disent-ils, à la tête de laquelle se trouvait Faustin. Faustin était à la tête, non pas d'une Eglise, mais d'un parti. La Colombe, voilà la véritable Eglise. Pourquoi tant crier? Nous n'avons pas englouti vos métairies, c'est à la colombe qu'elles appartiennent; cherchez quelle est la colombe. Ces domaines lui reviennent de droit.

Car, vous le savez, mes frères, ces métairies n'appartiennent pas à Augustin; si vous l'ignorez, si vous croyez que je mette ma joie dans la possession de ces domaines, j'en appelle à Dieu qui sait

reges sæculi Deus distribuit generi humano. Vultis legamus leges imperatorum, et secundùm ipsas agamus de villis? Si jure humano vultis possidere, recitemus leges imperatorum; videamus si voluerunt aliquid ab hæretius possideri.

« Sed quid mihi est imperator? Secundùm jus ipsius possides terram. Aut tolle imperatorem, et quis audet dicere : mea est illa villa, aut meus est ille servus, aut domus hæc mea est? Si autem ut teneantur ista ab hominibus, jura acceperunt regum, vultis recitemus leges, ut gaudeatis quia vel unum hortum habetis, et non imputetis nisi mansuetudini columbæ, quia vel ibi vobis permittitur permanere? Leguntur enim leges manifestæ, ubi præceperunt imperatores, eos qui præter Ecclesiæ catholicæ communionem usurpant sibi nomen Christianum, nec volunt in pace colere pacis auctorem, nihil nomine Ecclesiæ audeant possidere.

« Sed quid nobis et imperatori? Sed jam dixi, de jure humano

parfaitement quels sont ici mes pensées et mes sentiments. Il connaît mes gémissements, lui qui a daigné m'associer en partie aux dispositions de la colombe.

Voici donc ces métairies; en vertu de quel droit les revendiquez-vous? Est-ce au nom du droit divin? Est-ce au nom du droit humain ? Qu'ils répondent : Le droit divin se trouve dans les Ecritures, le droit humain dans les lois des rois. Sur quoi est fondé le droit de propriété, n'est-ce pas sur le droit humain? Car de droit divin : « la terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle renferme ; » (Ps. XIII, 1); Dieu a formé du même limon les pauvres et les riches, et la même terre porte sans distinction les uns et les autres.

agitur. Et tamen Apostolus voluit serviri regibus; voluit honorari reges, et dixit : « Regem reveremini » (I Pet., II, 17). *Noli dicere : Quid mihi et regi? Quid tibi ergò et possessioni? per jura regum possidentur possessiones. Dixisti : quid mihi et regi? noli dicere possessiones tuas : quia ad ipsa jura humana renuntiasti, quibus possidentur possessiones. Sed de jure Divino ago, ait. Ergo Evangelium recitemus; videamus quo usque Ecclesia catholica Christi est, super quem venit columba, quæ docuit : « hic est qui baptizat. » Quomodo ergo jure divino possideat, qui dicit : ego baptizo ; cum dicat columba : « hic est qui baptizat »* (Joan. I, 33); *cum dicat scriptura : « Una est columba mea, una est matri suæ «* (Cantic. VI, 8).

« Quare laniastis columbam? imò laniastis viscera vestra : nam vobis laniatis, columba integra perseverat. Ergò, fratres mei, si ubique non habent quod dicant, ego dico quod faciam. Veniant ad catholicam, et nobiscum habebunt non solum terram, sed etiam illum qui fecit cælum et terram. » (Œuvres complètes de S. Augustin, t. IX, p. 299-301. Paris, Vivès, 1869.)

Cependant, en vertu du droit humain, un homme dit : Cette métairie m'appartient, cette maison, ce serviteur sont à moi. C'est en vertu du droit humain, du droit dont les empereurs sont les protecteurs et garants. Pourquoi ? Parce que Dieu a distribué au genre humain ces droits par les empereurs et les rois de la terre. Voulez-vous que nous vous citions les lois des empereurs, et que nous traitions à ce point de vue la question de ces métairies ? Si vous voulez les posséder en vertu du droit humain et civil, citons les lois des empereurs, et voyons s'ils ont voulu que les hérétiques aient la capacité de posséder.

Mais que me fait l'empereur, me direz-vous ? C'est en vertu du droit de propriété qu'il vous donne, que vous possédez vos domaines. Faites disparaître ce droit; qui osera encore dire : cette métairie m'appartient, cette maison, ce serviteur sont à moi ? Or, si le droit de propriété des hommes n'est fondé que sur les lois des rois, voulez-vous que nous citions ces lois, afin de vous donner la joie de posséder un seul jardin, et de n'attribuer qu'à la douceur de la colombe la permission qui vous est laissée d'en rester en possession ? Nous avons des lois claires et formelles dans lesquelles les empereurs défendent de rien posséder au nom de l'Église, à ceux qui por-

tent injustement le nom de chrétiens en dehors de la communion de l'Église catholique, et qui ne veulent pas adorer le Dieu de paix dans un esprit de paix et de concorde.

Mais qu'y a-t-il de commun entre nous et l'empereur? Je l'ai déjà dit, il est question d'un droit humain. D'ailleurs, l'apôtre veut qu'on rende aux rois les devoirs et les honneurs qui leur sont dus : « Respectez le roi, nous dit-il » (I Pierre, II, 17). Ne dites donc pas : Qu'y a-t-il de commun entre le roi et moi? Qu'y a-t-il de commun entre vous et les biens que vous possédez? C'est des rois que vous vient votre droit de propriété sur ces biens. Vous dites : qu'y a-t-il de commun entre le roi et moi? Alors cessez de prétendre à la possession de vos domaines, puisque vous renoncez au droit qui vous en assure la propriété.

Mais j'en appelle au droit divin, dites-vous? Lisons donc l'Évangile, et voyons jusqu'où l'Église catholique appartient à Jésus-Christ sur lequel est descendue la colombe qui enseigne à Jean cette vérité : « c'est lui qui baptise » (Jean, I. 33). Comment donc celui qui dit : je baptise, peut-il posséder de droit divin, alors que la colombe déclare expressément : « c'est lui qui baptise; » alors que l'Ecriture n'est pas moins expresse : « ma colombe est unique,

elle est unique pour sa mère. » (Cant. vi, 8).

« Pourquoi donc déchirez-vous la colombe ? ou plutôt pourquoi déchirez-vous vos propres entrailles? car vous vous déchirez vous-même, et la colombe ne reçoit aucune atteinte de vos coups. Donc, mes frères, s'ils ne peuvent apporter aucune excuse, je leur dirai la conduite qu'ils doivent tenir : qu'ils rentrent dans le sein de l'Église catholique, et ils posséderont avec nous, non seulement la terre, mais celui qui est le Créateur du ciel et de la terre. »

Telles sont les dernières pages d'un de ces traités que saint Augustin donnait à son peuple, en commentant devant lui l'Evangile de saint Jean, ainsi que les autres parties de la sainte Ecriture. Or, de quoi s'agit-il dans ce passage ? L'Evêque d'Hippone veut-il faire un exposé doctrinal au sujet du droit de propriété, de son origine et de son fondement ? Evidemment non ; mais, à l'occasion de son commentaire sur les paroles de l'apôtre bien-aimé, il réfute les donatistes, et les invite à rentrer dans le sein de l'Église catholique. Il s'agit donc ici d'une controverse, et il faut en juger la doctrine suivant les règles élémentaires qui doivent guider l'interprétation de ce genre d'écrit.

Les donatistes se plaignaient de ce qu'on les avait dépouillés de leurs biens ; et saint Augustin,

pour les confondre, en appelle d'abord aux testaments des donateurs. A qui ces biens ont-ils été donnés? à la véritable Église, à celle qu'il désigne du nom gracieux et symbolique de la Colombe : « *Columba autem Ecclesia est.* » C'est donc à elle qu'ils doivent revenir ; et la raison qu'il en apporte, dans son épître à Boniface, à laquelle M. Tissot nous renvoie sans en citer le texte, est à la fois touchante et persuasive : « Ces biens, dit-il, ne nous appartiennent pas, mais ils appartiennent aux pauvres dont nous ne sommes que les mandataires : « *Non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodammodo gerimus.* »

Il pose ainsi le principe qui a toujours été admis dans l'Eglise ; puis il continue : « Comme nous avons maintenant avec nous le peuple des Eglises qui ont été envahies par les Donatistes, nous avons aussi les pauvres. » « *Cùm ergò nobiscum sint plebes earumdem Ecclesiarum, nobiscum pauperes.* » C'est donc à juste titre qu'on nous a restitué les biens destinés à les nourrir. Que les hérétiques cessent de désirer des biens qui ne sont point à eux, mais qu'ils rentrent dans l'unité : « *Ipsi potiùs foris positi desinant concupiscere aliena, sed intrent in unitatis societatem.* »

Serrant ensuite de plus près la question, saint Augustin invoque les lois portées par les Empereurs

contre les hérétiques. Elles leur défendent de rien posséder au nom de l'Eglise : « *nihil nomine Ecclesiæ audeant possidere.* » N'est-ce pas de toute justice, puisqu'ils n'en font plus partie ? Loin de là, puisqu'ils sont devenus ses ennemis les plus acharnés ?

On le voit, il s'agissait de biens donnés à l'Eglise catholique, et lui appartenant de plein droit : en se séparant de l'Eglise, les Donatistes avaient donc perdu tout droit sur ces biens. Tel est le fond de l'argumentation de l'Evêque d'Hippone, et nous n'y trouvons rien qui ne soit très conforme à la justice et à l'équité naturelle.

Allons plus loin, et supposons même que ces champs et ces métairies, dont les Donatistes avaient été, disaient-ils, dépouillés, leur appartenaient en propre; les lois du Code théodosien seraient alors des lois pénales, prescrivant la confiscation en punition d'un crime. Or ne sait-on pas qu'à cette époque l'hérésie était considérée comme un délit à la fois religieux et civil ? Cela résultait de l'union intime qui existait alors entre les lois civiles et canoniques.

Qu'y a-t-il là de si « monstrueux d'arbitraire et d'iniquité ? » (1) Y a-t-il donc si longtemps que la

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, ch. XII, p. 93.

confiscation générale, qui frappait tous les biens des condamnés, a disparu de notre législation? Elle n'a été définitivement supprimée que par l'article 66 de la Charte du 4 juin 1814. Et la confiscation spéciale ou particulière, qui ne frappe que certains biens, n'existe-t-elle pas encore aujourd'hui? Elle est établie pour les crimes et délits par l'article 11, et pour les contraventions de police par les articles 471 à 481 du Code pénal.

Pour apprécier sainement la doctrine de saint Augustin, il faut donc se reporter au temps où il écrivait, et tenir compte des circonstances agitées au milieu desquelles il parlait. Serait-il étonnant, du reste, qu'il n'ait pas eu, sur le droit de propriété, des idées aussi nettes et aussi précises qu'on peut les avoir aujourd'hui?

Est-ce à dire, pourtant, qu'il mérite le reproche que lui adresse M. Nourrisson? « Rien n'est plus abstrait, dit-il, et plus précaire que le fondement sur lequel Augustin asseoit la propriété » (1). Nous ne le croyons pas, et nous n'en donnerons pour preuve que ces paroles tirées de ses Confessions : *furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum* » (2). Qu'est-ce que

(1) *Philosophie de S. Augustin*, t. II, p. 400, 2e édition.
(2) De Confess., lib. II, c. 4.

cette loi écrite dans le cœur des hommes, sinon la loi naturelle ? Aux yeux d'Augustin, la propriété repose donc sur le fondement inébranlable du droit naturel.

Au surplus, il n'entre pas dans notre dessein de prendre en main la cause du grand évêque d'Afrique ; et quand bien même sa doctrine, en ce point, ne serait pas à l'abri de toute critique, il n'est ni juste ni équitable d'en rendre responsable l'Église tout entière.

Ce n'est pas, en effet, dans les écrits d'un Père en particulier, qu'il faut chercher la doctrine traditionnelle et chrétienne, mais dans les définitions des Conciles généraux, les décrets des souverains Pontifes, et l'enseignement universel des écoles.

Si M. Tissot avait consulté, sur cette question, le livre des Décrétales, qu'il semble, cependant, avoir tant feuilleté, pour en extraire des armes contre l'Église, il y aurait trouvé l'affirmation très nette du droit de propriété individuelle.

Au commencement du quatorzième siècle, Jean XXII, par sa décrétale « *Cum inter nonnullos,* » condamna les hérétiques connus sous le nom de *Fraticelles,* et déclara erronées et hérétiques les deux propositions suivantes :

1° Jésus-Christ et les apôtres n'ont rien possédé, ni en particulier, ni en commun ;

2° Ils n'ont pas eu le droit d'user des choses qu'ils possédaient, ni d'en transférer le domaine. (1)

Voilà comment, au moyen âge, l'Eglise revendiquait hautement la légitimité du droit de propriété individuelle. Depuis lors, est-il nécessaire de le dire, son enseignement s'est affirmé de plus en plus, et la dernière Encyclique de Léon XIII contre les socialistes et les communistes en est une preuve éclatante.

2° *L'Église dépouille-t-elle, à son profit, les familles des biens qu'elles reçoivent en héritage?*

Texte de M. Tissot. — « Les biens acquis par un ecclésiastique pendant la durée de son ministère doivent être par lui laissés à l'Église, et il ne peut disposer que de ses biens patrimoniaux. Encore est-il dit que s'il meurt intestat, et qu'il ne laisse pas de proches consanguins, l'Eglise à laquelle il était attaché devient son héritière. On ne s'inquiète point de savoir s'il ne serait pas de toute justice que sa famille rentrât dans les avances qu'elle a dû faire pour son éducation; s'il n'a pas été enrichi par des legs ou des dons qui n'ont rien de commun avec les économies qu'il a pu faire sur son traitement ou ses revenus ecclésias-

(1) Extravag. comm., tit. xiv, c. 4.

tiques; si, quoique le commerce et l'usure lui soient interdits, il n'a pas fait des profits légitimes comme capitaliste dans une industrie. Et, en supposant que la distinction que nous établissons entre l'industrie et le commerce ne soit pas dans l'intention du droit ecclésiastique, ne peut-il pas arriver, et même fort souvent, qu'un ecclésiastique appartienne à une famille très pauvre, et que la succession entière de l'un des siens qui a été dans le sacerdoce ne fût qu'une aumône bien placée? L'Eglise, toujours plus riche que bien des familles, vient pourtant dépouiller chacune d'elles et prendre une part virile dans la succession de tout père de famille. C'est, dit-on, la part de Dieu : le Christ figure comme un second fils, si le défunt n'en a laissé qu'un seul, et prend la moitié; s'il en a laissé deux, il vient en tiers; ou trois, en quart, et ainsi de suite. Quelle rapacité! et à quel titre? » (1)

Observations. — M. Tissot a étrangement défiguré la doctrine canonique : voici le texte auquel il fait allusion : « (a) *Clericus bona propria dare*

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 95-96.

(a) « Le clerc peut donner ses biens propres à qui il veut; mais s'il meurt sans avoir fait de testament, et s'il n'a point de parents, l'Eglise devient son héritière. »

potest, cui vult; sed si decedat intestatus, et non habet consanguineos, succedit Ecclesia » (1). Pourquoi traduire *consanguineos* par proches consanguins? Pourquoi ajouter un mot qui ne se trouve pas dans le texte et en changer le sens? L'Eglise n'est héritière qu'au cas où il n'y a pas de parents; elle ne dépouille donc pas la famille, puisque c'est à son défaut seulement qu'elle hérite des biens du défunt.

Toute l'argumentation de M. Tissot croule donc par la base ; ne sait-il pas, au reste, que cette législation n'est plus applicable aujourd'hui, et que c'est l'Etat, et non l'Eglise, qui recueille l'héritage de ceux qui ne laissent point de parents au degré successible? L'Eglise alors n'avait-elle pas autant de droits que l'Etat peut en avoir aujourd'hui?

On ne s'inquiète pas de savoir, poursuit-il, si les biens du clerc défunt ne viennent pas d'une source autre que les revenus ecclésiastiques : vraiment, on s'en inquiète si peu, que cela est prescrit tout au long dans un chapitre précédent, auquel M. Tissot nous renvoie également, mais qu'il n'aura probablement pas lu en entier : « *investigandum est, si nihil patrimonii habens presbyter, quando promotus est ad Ecclesiasticum ordi-*

(1) Greg. Decret., lib. III, tit. 27, c. 1.

nem, postea emerit prædia, cujus juris sint » (1) Il faut donc, selon le droit canonique, prendre des informations, et savoir si le prêtre, lorsqu'il a été promu à la cléricature, avait un patrimoine ; car de tout temps on a fait une distinction essentielle entre les biens patrimoniaux et les biens ecclésiastiques proprement dits : les premiers appartiennent en propre et absolument au clerc ; il peut en disposer à son gré, tandis qu'il n'a, en quelque sorte, que l'administration et l'usufruit des seconds.

Tel est le principe sur lequel repose la législation canonique en ces matières ; il n'a rien que de très conforme à l'équité naturelle, aux intentions des fondateurs de bénéfices et des bienfaiteurs de l'Eglise. Quant aux biens qui pourraient provenir du négoce ou d'une industrie commerciale, le droit n'en parle pas, parce que c'est là une source de richesses interdite aux clercs.

Plus loin, M. Tissot bâtit une hypothèse à plaisir ; il s'apitoie sur le sort « d'une famille pauvre, pour laquelle la succession d'un des siens, entré dans le sacerdoce, serait une aumône bien placée : » sa pitié, sans nul doute, *part d'un bon naturel*, mais elle tombe complètement à faux. L'Eglise,

(1) Greg. Decret., lib. III, tit. 25, c. 1.

nous venons de le voir, n'héritait qu'à défaut de parents. Si donc le clerc laissait des biens patrimoniaux ou quasi-patrimoniaux, la famille en devenait héritière; s'il ne laissait qu'une fortune provenant des biens ecclésiastiques, elle revenait de droit à l'Eglise; mais alors l'Eglise elle-même prenait soin de « la famille pauvre » à laquelle le clerc pouvait appartenir : ne sait-on pas en effet qu'un quart des biens ecclésiastiques était réservé aux pauvres?

Enfin M. Tissot termine cette série d'invectives et de calomnies contre l'Eglise par un texte que Gratien a emprunté à saint Augustin; mais ici, comme partout, le sens est complètement dénaturé. M. Tissot présente, sous la forme de précepte rigoureux et obligatoire, ce qui n'est qu'un simple conseil et, par conséquent, purement facultatif. En voici la preuve : la citation est tirée d'un sermon dans lequel l'Evêque d'Hippone se justifie, devant son peuple, de n'avoir point voulu accepter l'héritage d'un homme qui avait déshérité ses enfants (1) :

(1) « *Rogo vos, nemo me reprehendat, quia ejus hæreditatem nolo suscipiat Ecclesia. Primò, quia factum illius detestor : deindè, quia institutum meum est. Multi laudant quod dicturus sum, sed aliqui et reprehendunt. Qui dicunt : Ecce quare nemo donat Ecclesiæ hipponensi aliquid : ecce quare non eam faciunt qui moriantur hæredem; quia episcopus Augustinus de bonitate suâ (laudando enim mordent, labiis mulcent, dentem figunt), donat tantùm, non suscipit.*

« Je vous en prie, s'écrie-t-il, que personne de vous ne me blâme de ne pas vouloir que l'Eglise accepte cet héritage. J'agis ainsi pour deux motifs: premièrement, parce que j'ai en horreur l'action de cet homme; secondement, parce que telle est notre règle. Il en est beaucoup qui approuvent ce que je vais dire, mais il en est d'autres qui me condamnent. Voilà pourquoi, disent-ils, personne ne fait de donation à l'Eglise d'Hippone; voilà pourquoi ceux qui meurent ne la constituent pas leur héritière. C'est que, dans sa bonté (leur louange est ici un blâme, et leurs lèvres flatteuses déguisent le coup de dent qu'ils me donnent), l'Evêque Augustin donne tout et ne veut rien recevoir.

J'accepte, je le dis nettement, et je le déclare, les offrandes bonnes et saintes. Mais voici un homme qui nourrit contre son fils des sentiments de colère,

« Plane suscipio, profiteor me suscipere oblationes bonas, oblationes sanctas. Si quis autem irascitur in filium suum, et moriens exhæredat eum, si viveret, non eum placarem? non ei filium suum reconciliare deberem? Quomodo ergò cum filio suo volo ut habeat pacem, cujus appeto hæreditatem? Sed plane, si faciat quod sæpe hortatus sum; unum filium habet, putet Christum alterum; duos habet, putet Christum tertium; decem habet, Christum undecimum faciat, et suscipio. Quia ergo feci hoc in quibusdam rebus, jam volunt bonitatem meam vel commendationem famæ meæ in aliud vertere, ut alio modo me reprehendant, quia oblationes devotorum hominum nolo suscipere. Considerent quam multa susceperim. Quid opus est ea numerare? Ecce unum dico: filii Juliani hæreditatem suscepi. Quare? quia sine filiis mortuus est. »

et qui le déshérite en mourant; est-ce que je ne devrais point apaiser son courroux, s'il vivait encore? est-ce que je ne devrais point le réconcilier avec son fils? Or, puis-je prétendre ramener la paix entre le père et le fils, si je convoite l'héritage de ce dernier? Je consens à l'accepter, si l'on veut suivre le conseil que je vous donne souvent. Vous avez un fils, regardez Jésus-Christ comme un second fils; vous en avez deux, que Jésus-Christ soit le troisième; vous en avez dix, faites de Jésus-Christ le onzième. Dans ces conditions, je recevrai ce que vous donnez. Or, c'est pour avoir agi de la sorte dans certaines circonstances, qu'on cherche à dénaturer ma bonté et ma réputation, et qu'on me fait un autre reproche, celui de ne pas vouloir accepter les donations des pieux fidèles. Que l'on considère donc tout ce que j'ai déjà reçu : qu'ai-je besoin d'en faire l'énumération? Je n'en citerai qu'un seul exemple : j'ai accepté l'héritage du fils de Julien; pourquoi? parce qu'il est mort sans enfants. » (1)

On le voit, M. Tissot s'est singulièrement mépris sur le sens des paroles de saint Augustin : loin de vouloir accaparer les héritages, au détriment de la famille, l'évêque d'Hippone est obligé de se justifier

(1) Œuvres complètes de saint Augustin, t. XIX. Sermon 355, IVe série, p. 233-234. Paris, Vivès, 1873.

devant son peuple de n'avoir point accepté la succession d'un homme qui avait déshérité ses enfants; et la raison qu'il en donne est convaincante : « Je déteste l'action de cet homme, s'écrie-t-il avec un accent d'indignation méritée; et du reste, telle est notre règle, la règle de l'Eglise catholique « *factum illius detestor; deindè, institutum meum est.* » Qu'on fasse, si l'on veut, la part de Jésus-Christ dans la distribution de ses biens à ses enfants ; encore, n'est-ce là qu'un simple conseil, et non pas un commandement : « *quod sæpe hortatus sum.* »

Il termine cette éloquente défense de sa conduite par un dernier trait qui vient corroborer sa thèse : Pourquoi a-t-il accepté l'héritage du fils de Julien? parce qu'il est mort sans enfants : « *quia sinè filiis mortuus est.* » Voilà bien la doctrine et l'esprit de l'Eglise.

M. Tissot ne saurait se retrancher derrière le décret de Gratien, car il en a mutilé le texte; il a pris seulement la partie qui lui semblait favorable à sa thèse, oubliant de mentionner ces mots essentiels rapportés par Gratien lui-même : « *quod sæpe hortatus sum.* »

Au reste, s'il avait jeté les yeux sur la note qui suit la citation empruntée à saint Augustin, il aurait certainement compris combien était injuste

et odieuse l'accusation qu'il lançait à la face de l'Eglise catholique : « *hàc nimirum auctoritate mensura testatori præfigitur, non quam cogatur exsolvere, sed quam prohibetur transcendere* » (1). Ainsi donc la part déterminée par saint Augustin, « *unum filium habet, Christum putet alterum ; duos habet, putet Christum tertium,* » n'était obligatoire pour personne ; mais il était défendu de donner davantage : preuve évidente du désintéressement de l'Eglise, puisqu'elle mettait une mesure à la libéralité des fidèles envers elle !

3° *Le droit canon se montre-t-il moins sévère pour le vol que pour l'hérésie ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Le droit canon se montre moins sévère pour le vol que pour l'hérésie, comme s'il n'y avait pas une nécessité intellectuelle ainsi qu'une nécessité physique. S'il n'est pas donné à tout le monde d'être à l'abri du besoin, est-il donc plus facile d'être à l'abri d'une erreur dogmatique, surtout dans le système où l'on professe que la foi est un don de Dieu, une vertu surnaturelle, et que Dieu éclaire ou aveugle à son gré ? On va plus loin : on enseigne que celui qui est pressé par la faim, par le froid, qui est sans pain et sans vêtement, peut voler des aliments, des habits, même un

(1) Decret Grat., c. XIII, q. 2, c. VIII.

mouton (*pecus*), sauf à faire pénitence pendant trois semaines. Voilà une morale qui peut aller loin, surtout quand on ne distingue pas entre une misère méritée, conséquence de l'inconduite, et une misère imméritée : et c'est ce qu'on ne fait pas ici. » (1)

OBSERVATIONS. — C'est encore ici saint Augustin qui est mis en cause par M. Tissot; mais, comme précédemment, sa doctrine est absolument dénaturée. La citation est tirée d'un traité sur l'évangile de saint Jean, et Gratien en fait l'application à la vertu de détachement et de pauvreté qui doit être le principal ornement des clercs (2).

Il faut en chercher le véritable sens dans le contexte lui-même. Or de quoi s'agit-il ? D'une leçon de tolérance et de charité adressée à son peuple par l'évêque d'Hippone : (3) « Quel enseignement, mes frères, Notre-Seigneur a-t-il voulu donner à son Église en conservant un traître parmi les douze

(1) *Introduct. à l'étude du droit*, liv. I, chap. XII, p. 97.

(2) Decret. Grat. Dist. 8, c. 2.

(3) Œuvres de S. Augustin, t. x, p. 145-146. Paris, Vivès, 1863.
« *Quid ergo voluit Dominus noster Jesus-Christus, fratres mei, admonere Ecclesiam suam, quandò unum perditum inter duodecim habere voluit, nisi ut malos toleremus, nec corpus Christi dividamus? Ecce inter sanctos est Judas; ecce fur est Judas.....*

« *Exemplum Domini accipite conversantis in terrâ : quare furem admisit, nisi ut ejus Ecclesia fures patienter toleret? furem noverat, nec prodebat, sed potiùs tolerabat; et ad perferendos malos in Ecclesiâ nobis exemplum patientiæ demonstrabat.* »

Apôtres ? Il a voulu nous apprendre à tolérer les méchants et à ne point diviser le corps de Jésus-Christ. Voici que Judas prend place parmi les saints, et Judas est un voleur. »

Plus bas, il revient sur la même idée : « Prenez exemple, dit-il, sur la conduite du Seigneur, lorsqu'il vivait sur cette terre. Pourquoi permit-il qu'il y eut un voleur dans sa compagnie ? pour enseigner à son Église à supporter patiemment les voleurs dans son sein. Il savait que Judas était un voleur, et il évite de le faire connaître ; il aime mieux le supporter, et donner ainsi un exemple de la patience avec laquelle il faut supporter les méchants dans l'Église. » (1)

Où trouver ici, en vérité, une comparaison quelconque entre le vol et l'hérésie, comme le prétend M. Tissot ? Où trouver une justification quelconque du vol ? il n'y en a pas l'ombre ; bien au contraire, il est absolument et sévèrement condamné : « *Ecce inter sanctos est Judas, ecce fur est Judas.* » L'antithèse ne saurait être plus évidente ; et le divin Maître invite son Église à tolérer les voleurs au même titre que tous les méchants en général : « *ad perferendos malos in Ecclesiâ nobis exemplum patientiæ demonstrabat.* »

(1) Œuvres de saint Augustin. t. x, p. 145-146. Paris, Vivès, 1863.

Enfin, pour démontrer à M. Tissot que l'Église déteste le vol, et lui inflige une peine grave, nous lui mettrons sous les yeux ce texte du livre des Décrétales : « (*) *Furibus et latronibus, in peccato obeuntibus, sacramenta Ecclesiastica denegenda sunt.* » (1)

Que signifie maintenant cette prétendue « nécessité intellectuelle ? » L'hérésie ne suppose-t-elle pas une faute, un crime, c'est-à-dire la résistance volontaire et opiniâtre à la vérité connue ? En dehors de là, il n'y a pas hérésie formelle et coupable.

Dieu est-il donc, comme semble le dire M. Tissot, un dispensateur arbitraire et capricieux de ses dons ? Est-ce là l'idée que nous en donne l'Église ? Non certes : sans nul doute Dieu est le maître absolu de ses libéralités et de ses largesses ; mais il répand sa grâce sur la terre comme il y verse la rosée du ciel ; et l'âme humaine, comme la fleur, n'a qu'à s'entr'ouvrir pour la recevoir.

Quand M. Tissot reproche à la morale canonique d'aller trop loin, c'est qu'il ne l'a point comprise : il s'agit ici du cas de nécessité extrême. Alors, en effet, il est permis de prendre ce qui est strictement

(*) « Les sacrements de l'Eglise doivent être refusés aux voleurs qui meurent dans leur péché. »

(1) Decret. Greg., lib. V, tit. XVIII, c. 2.

nécessaire à la sustentation de la vie, car le droit de vivre l'emporte évidemment sur tous les autres droits. Mais là s'arrête la concession faite par la loi naturelle aussi bien que par la loi ecclésiastique. Le chapitre des Décrétales invoqué par M. Tissot ne dit pas autre chose : (*) *Committens furtum ex necessitate non multùm urgente peccat, sed non graviter; unde imponenda est ei levis pœnitentia* » (1).

La nécessité extrême autorise donc seule à s'emparer du bien d'autrui, du moins dans la mesure nécessaire à celui qui s'y trouve pour prolonger ses jours; mais la faute commence, si la nécessité n'est pas extrême, et elle est d'autant plus grave que la nécessité est moins grande. Qu'y a-t-il donc de si répréhensible dans cette doctrine? N'est-elle pas conforme aux notions les plus élémentaires de la charité? Ne sauvegarde-t-elle pas suffisamment le droit de propriété, par les limites rigoureuses qu'elle trace et qu'elle interdit de franchir, sous peine de péché?

(*) « Celui qui commet un vol, sans y être poussé par une nécessité extrême, pèche, mais non grièvement; c'est pourquoi il faut lui imposer une pénitence légère. »

(1) Decret. Greg., lib. V, tit. XVIII, c. 7.

§ V. — LE DROIT CANON ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

1° *Le droit canon condamne-t-il absolument le commerce, et le défend-il indistinctement à tout le monde ?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Laissons le droit canon nous dire maintenant que « le Seigneur, en chassant du temple les vendeurs et les acheteurs, a voulu nous apprendre que le marchand peut difficilement plaire à Dieu, si tant est qu'il le puisse jamais, et tirer de là cette conséquence que nul chrétien ne doit être commerçant, et que s'il y tient, il doit être chassé de l'Église. » (1)

OBSERVATIONS. — Il eut été bon, en effet, de laisser dire le droit canon, et de ne point lui faire dire ce qu'il ne dit nullement. La distinction du décret de Gratien, à laquelle nous renvoie M. Tissot, traite des devoirs des clercs : ils doivent s'abstenir des affaires qui excitent la cupidité, et se livrer plutôt aux œuvres de charité : « *prohibentur clerici cupiditatis negotia suscipere, non pietatis* » (2). Le négoce leur est donc sévèrement interdit : « *Clerico*

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 99-100.
(2) Decret. Grat. Dist. 88, c. 1.

negotiari non licet. » Quel est le motif de cette défense ? Serait-ce, comme le veut M. Tissot, parce que le commerce est absolument mauvais ? Ecoutons : « *Fornicari omnibus semper non licet: negotiari vero aliquando licet, aliquando non licet. Antequam enim Ecclesiasticus quis sit, licet ei negotiari : facto jam, non licet* » (1). Qui parle ainsi ? Saint Augustin, auquel Gratien a emprunté ce texte qui résume admirablement la doctrine de l'Église à ce sujet.

Le négoce n'est donc pas intrinsèquement mauvais; et s'il est défendu aux clercs, c'est pour d'autres raisons; c'est parce que le clerc est appelé à un état plus parfait, et qu'il ne doit pas se laisser absorber par les affaires de ce monde, suivant la parole de l'apôtre : « *Nemo militans Deo se implicat negotiis sæcularibus.* »

Pourquoi M. Tissot n'a-t-il point cité ce chapitre, puisqu'il précède immédiatement celui dont il essaye de se faire une arme contre la législation canonique? Encore nous donne-t-il seulement la traduction des premières phrases, sans s'inquiéter du reste. S'il avait poursuivi sa lecture, il aurait vu les motifs qui rendent le commerce dangereux pour les chré-

(1) Decret. Grat. Dist. 88, c. 10.

tiens : il expose, en effet, au mensonge et à la fourberie.

Au reste, s'il y a dans ce passage quelques exagérations oratoires, quelques interprétations forcées, la note qui suit le texte nous avertit qu'il a été extrait d'un auteur inconnu dont il faut passer les opinions au crible d'une saine critique : « *Ex auctore operis imperfecti, cujus multæ sententiæ partim rejiciendæ, partim in bonam partem interpretandæ sunt* » (1). M. Tissot n'aurait-il pas dû profiter de cet avertissement ?

Enfin le chapitre XIII renferme la vraie conclusion, tout à fait contraire aux prémisses posées par M. Tissot : « (*)*Negotiatores ergo illi abominabiles existimantur, qui justitiam Dei minime considerantes, per immoderatum pecuniæ ambitum polluuntur ; merces suas plùs perjuriis onerando quam pretio* » (2). Voilà le négoce défendu par l'Evangile, l'Eglise et le droit naturel.

(1) Grat. Decret., Dist. 88, c. XI in finem.

(*) « Sont donc abominables aux yeux de Dieu les commerçants qui, sans tenir compte de la justice, souillent leur âme par les désirs effrénés des richesses, et ne reculent pas même devant le mensonge et le parjure pour accroître leur fortune. »

(2) Grat. Decret. Dist. 88, c. XIII.

2° *Le droit canon condamne-t-il d'une manière absolue le prêt à intérêt ?*

Texte de M. Tissot. — « Le droit canon condamne le prêt à intérêt d'une manière absolue : « *Usura est quidquid supra datum exigitur.* » Cette doctrine est de celles que l'Église a été obligée de modifier profondément, et à l'occasion de laquelle il a bien fallu qu'elle reconnût son erreur. » (1)

Observations. — Le droit canon n'a jamais condamné d'une manière absolue, et sous toutes ses formes, le prêt à intérêt : ce qu'il a interdit, c'est l'exploitation indéfinie des besoins de l'emprunteur, maintenant ainsi par-dessus tout le principe immuable et fécond de la charité chrétienne.

L'Église a toujours distingué le prêt de charité, essentiellement gratuit, et le prêt de commerce où l'on livre un capital qui, par le travail et l'industrie de l'emprunteur, concourt à l'enrichir. Les lois canoniques, auxquelles M. Tissot fait allusion, considéraient surtout le prêt gratuit, le prêt de pure charité, et non pas les prêts commerciaux, les contrats lucratifs qui peuvent se présenter sous forme de prêts. L'Évangile nous défend tout ce qui viole la justice et la charité, nous conseille la modération dans les désirs et le désintéressement dans la con-

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 100-101.

duite : l'Église s'est inspirée, dans ses prescriptions, de la morale évangélique.

L'argument principal sur lequel saint Thomas établit que le *mutuum* doit être gratuit, est tiré de l'obligation où sont les chrétiens de secourir leurs frères dans leurs nécessités. Mais cette conception du prêt charitable n'empêche pas le Docteur angélique de voir et d'enseigner avec une parfaite netteté que si le prêt entraîne un sacrifice pour le prêteur, la perception de l'intérêt, sous forme de compensation, devient légitime (1). N'est-ce pas là précisément ce qui justifie la perception de l'intérêt? Sa légitimité, en effet, repose sur deux motifs incontestables : la puissance productive du capital, et le sacrifice qu'on s'impose en s'abstenant d'en jouir. Il est évident qu'au moyen âge ces motifs n'avaient pas une application aussi fréquente qu'aujourd'hui : ce n'est donc pas l'Eglise qui a changé, mais ce sont les circonstances qui se sont profondément modifiées.

Qui ne sait d'ailleurs tous les services qu'a rendus l'Eglise par sa législation si sévère sur l'usure? Qui ne connaît les ravages que les pratiques usuraires faisaient dans la société romaine? N'est-ce pas contre cette plaie dévorante que s'élevaient avec une éloquence si véhémente les Pères de l'Eglise,

(1) 2ª 2ᵉ, q. 78, a. 1 et 2.

S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostôme ?

L'Eglise n'a point eu à reconnaître son erreur, selon que le prétend M. Tissot, car elle n'en a point commise. Le seul point dogmatique en question ici, c'est le principe de la charité chrétienne; elle l'a maintenu dans le passé, et le maintiendra toujours dans l'avenir avec une fermeté inébranlable.

Le rationalisme moderne voudrait, il est vrai, y substituer le principe de la stricte justice défendue par la loi; mais elle persiste à défendre la notion du prêt charitable, comme le type du prêt. Or elle protège ainsi le travail contre les exploitations de toutes sortes auxquelles il est en butte; elle élève et améliore ainsi la condition de ceux qui portent le poids du jour et de la chaleur; elle est, en un mot, la vraie bienfaitrice du pauvre et de l'ouvrier.

---

§ — VI. LE DROIT CANON ET LA FAMILLE.

1° *Les affections de famille, les plus naturelles et les plus saintes, sont-elles condamnées par l'Evangile?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Les affections de famille, les plus naturelles et les plus saintes, loin d'être fortifiées, en tous cas, par les croyances chrétiennes, en peuvent recevoir, au contraire, une rude atteinte. Elles doivent rester sans force, être étouffées, si la foi s'y trouve intéressée. Périsse la famille et vive la foi. L'Evangile prescrit l'abandon pour suivre Jésus-Christ; or, l'abandon est quelquefois un délaissement dont les suites peuvent êtres mortelles. » (1)

OBSERVATIONS. — Vraiment, on croit rêver en lisant de pareilles affirmations : est-ce que les saintes Ecritures ne sont pas remplies de textes formels qui commandent le respect et l'amour des parents? L'ancien Testament abonde en textes de ce genre : « Honorez votre père et votre mère, afin de mener ici-bas une vie longue et heu-

(1) *Introd. à l'étude du droit*, liv. I, ch. XII, p. 101-102.

reuse » (1). « Ecoute, mon fils, les instructions de ton père, et n'abandonne pas la loi de ta mère : ce sera comme un nouvel ornement à ta tête, et un collier autour de ton cou » (2). « Garde, mon fils, les préceptes de ton père, et n'abandonne pas la loi de ta mère : tiens-les sans cesse attachés à ton cœur et lie-les autour de ton cou. Quand tu marches, qu'ils t'accompagnent ; quand tu dors, qu'ils te gardent, et à ton réveil, qu'ils soient ton entretien ; car le précepte est un flambeau, la loi une lumière, et l'enseignement de la discipline le chemin de la vie » (3). « Ecoutez, ô enfants, les avis de votre père, et suivez-les de telle sorte que vous soyez sauvés, car Dieu a rendu le père vénérable aux enfants, et il a affermi sur eux l'autorité de la mère » (4). « Celui qui honore sa mère est comme un homme qui amasse un

(1) « *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut longo vivas tempore, et bene sit tibi in terrâ.* » (Exod. xx, v. 22. Deuter. v, 16.)

(2) « *Audi, fili mi, disciplinam patris tui, et ne dimittas legem matris tuæ, ut addatur gratia capiti tuo, et torques collo tuo.* » (Prov. I, v. 8 et 9.)

(3) « *Conserva, fili mi, præcepta patris tui, et ne dimittas legem matris tuæ. Liga ea in corde tuo jugiter, et circumda gutturi tuo. Cum ambulaveris, gradiantur tecum; cum dormieris, custodiant te, et evigilans, loquere cum eis; quia mandatum lucerna est, et lex lux, et via vitæ increpatio disciplinæ.* » (Prov. VI, v. 20-23.)

(4) « *Judicium patris audite filii, et sic facite ut salvi sitis : Deus enim honoravit patrem in filiis; et judicium matris exquirens firmavit in filios.* » (Ecclesiast., c, III, v. 2-3.)

trésor; celui qui honore son père, trouvera sa joie dans ses enfants, et il sera exaucé au jour de sa prière » (1).

Ecoutons ces conseils inspirés par la plus affectueuse tendresse : « Mon fils, soulagez votre père dans sa vieillesse, et ne l'attristez point durant sa vie : que si son esprit s'affaiblit, supportez-le et ne le méprisez pas à cause de l'avantage que vous avez sur lui; car la charité dont vous aurez usé envers votre père ne sera point mise en oubli; car Dieu vous récompensera pour avoir supporté les défauts de votre mère. Il vous établira dans la justice; il se souviendra de vous au jour de l'affliction, et vos péchés se fondront comme la glace en un jour serein » (2).

Enfin voici la malédiction prononcée contre les enfants qui oublient leur devoirs à l'égard de leurs

(1) « *Et sicut qui thesaurizat, ità et qui honorificat matrem suam.* » (Ecclesiast., c. III, v. 5.)

« *Qui honorat patrem suum, jucundabitur in filiis, et in die orationis suæ exaudietur.* » (Ecclesiast., c. III, v. 6.)

(2) *Fili, suscipe senectam patris tui, et non contristes eum in vitâ illius;*

« *Et si defecerit sensù, veniam da, et ne spernas eum in virtute tuâ : Eleemosyna enim patris non erit in oblivione;*

« *Nam pro peccato matris restituetur tibi bonum;*

« *Et in justitiâ ædificabitur tibi, et in die tribulationis commemorabitur tui; et sicut in sereno glacies, solventur peccata tua.* » (Ecclesiastic , c. III, v. 14-17.)

parents : « Combien est infâme celui qui abandonne son père ! et combien est maudit de Dieu celui qui aigrit l'esprit de sa mère ! (1) « Celui qui afflige son père et fait fuir sa mère, est infâme et malheureux » (2). « Celui qui maudira son père ou sa mère, sera puni de mort » (3).

Si l'ancien Testament qui était l'ombre et la figure, parle en termes si explicites et si admirables des devoirs et des affections de la famille, que sera-ce du nouveau Testament qui est la lumière et la réalité, la loi de charité et d'amour? Tous les textes que nous venons de citer n'y trouvent-ils pas leur pleine et entière réalisation, puisque la loi évangélique est la loi naturelle, la loi morale dans toute sa pureté, et portée à sa plus grande perfection, suivant la parole du Maître : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu les détruire, mais les accomplir? » (4)

Jésus-Christ rappelle, à deux reprises différentes,

(1) « *Quam malæ famæ est, qui derelinquit patrem; et est maledictus a Deo, qui exasperat matrem.* » (Eccles., c. III, v. 18.)

(2) « *Qui affligit patrem et fugat matrem, ignominiosus est et infelix.* » (Prov. XIX, v. 26.)

(3) « *Qui maledixerit patri suo vel matri, morte moriatur.* (Exod. c. XXI, v. 17.)

(4) « *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas : non veni solvere, sed adimplere.* » (Math. V, 17.)

le précepte du décalogue qui nous commande d'honorer et d'aimer nos parents : « Moïse a dit : honore ton père et ta mère. Et ailleurs : celui qui maudira son père ou sa mère, sera puni de mort » (1). « Vous connaissez les commandements : Vous ne commettrez point d'adultère, vous ne tuerez point. — Vous honorerez votre père et votre mère » (2).

L'apôtre saint Paul, dans deux de ses épîtres, enseigne aux enfants les devoirs qu'ils ont à remplir envers leurs parents : « Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur : car cela est juste » (3). Ailleurs, il répète encore : « Enfants, obéissez à vos parents en toutes choses : car cela est agréable au Seigneur. » (4)

Il est donc bien évident que l'Evangile, qui ordonne d'aimer même ses ennemis, prescrit également l'amour des parents et de la famille, comme un devoir essentiel. Sans doute, cet amour est subordonné à un amour supérieur, à l'amour de Dieu :

(1) « *Moyses enim dixit : honora patrem tuum et matrem tuam. Et : qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur.* » (Marc, c. VII, v. 10.)

(2) « *Præcepta nosti : ne adulteres, ne occidas.... Honora patrem tuum et matrem.* » (Marc, c. X, v. 19.)

(3) « *Filii, obedite parentibus vestris in Domino : hoc enim justum est.* » (Epist. ad Ephes., c. VI, v. 1.)

(4) « *Filii, obedite parentibus per omnia : hoc enim placitum est Domino.* » (Epist. ad Coloss., c. III, v. 20.)

« *Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi.* » Mais il n'y a rien là qui ne soit très légitime et très conforme à la loi de la charité ? Ne devons-nous pas aimer Dieu par dessus tout ? Ne lui appartenons-nous pas, à lui plus qu'à tout autre, puisqu'il est notre Créateur, notre souverain Maître, et notre dernière fin ? L'amour des parents et de la famille n'est donc pas sacrifié par la loi évangélique, mais il est subordonné à l'amour que l'on doit à Dieu ; il est mis, en un mot, à sa place légitime et à son rang véritable.

Quand M. Tissot vient nous parler « d'abandon et de délaissement dont les suites peuvent être mortelles, » il bâtit une hypothèse, et l'exagère à plaisir. Nous ne nions pas, il est vrai, qu'il n'y ait des circonstances poignantes, qu'il ne se produise des déchirements douloureux, lorsque la voix du divin Maître retentit au sein d'une famille chrétienne, et invite un de ses membres à le suivre jusqu'au sommet de la perfection ; mais alors le père et la mère, animés de sentiments chrétiens, comprendront que leurs enfants sont à Dieu avant d'être à eux-mêmes. Ils trouveront dans leur foi des consolations et des grâces qui les aideront puissamment à vaincre leur douleur, et adouciront ainsi l'amertume de la séparation.

2° La tristesse est-elle blamée par l'Evangile et l'Eglise ?

Texte de M. Tissot. — « C'est par le même motif de détachement d'un côté, de rattachement de l'autre, par refoulement de la nature en même temps que par exaltation mystique, qu'on blâme les tristesses bien légitimes qui suivent la perte de ceux que nous avons aimés et perdus. Sans doute, il faut une mesure à nos larmes et à nos deuils; mais ce n'est pas seulement l'excès qui est blâmé, c'est la chose même, lorsqu'on nous dit : *nec pro nostrâ nec pro aliorum morte tristari debemus — qui futuræ resurrectionis spem habent, de morte tristari non debent* (1). »

Observations. — M. Tissot a complètement dénaturé le sens de la morale chrétienne : il cite, selon sa coutume, des lambeaux de textes tirés, l'un de S. Cyprien, l'autre du pape Anastase; mais ces textes ne sont que le commentaire de la parole de l'Apôtre : « *nolumus vos ignorare de dormientibus ut non contristemini, sicut et cæteri qui spem non habent* » (2). Saint Paul ne défend pas absolument aux chrétiens de s'attrister, mais il ne veut pas qu'ils le fassent à la manière de

(1) *Introduct.*, liv. I, ch. xii, p. 102-103.

(2) I ad Thessalonic., c. iv, v. 13.

ceux qui n'ont point d'espérance : ce n'est donc pas la tristesse elle-même qui est condamnée, mais la tristesse païenne, la tristesse sans espérance et sans foi dans les destinées immortelles de l'âme chrétienne.

Comment pourrait-il en être autrement? Jésus-Christ, notre divin modèle, n'a-t-il pas éprouvé ce sentiment? N'a-t-il pas pleuré sur le tombeau de Lazare? « *Et lacrymatus est Jesus. Dixerunt ergo Judæi; ecce quomodo amabat eum* » (1). N'a-t-il pas été triste d'une tristesse profonde, triste jusqu'à la mort : « *tristis est anima mea usque ad mortem?* » Toute sa vie mortelle ici-bas, ses souffrances, sa passion et sa mort, ne démontrent-elles pas qu'il ne restait point insensible aux douleurs humaines?

A l'exemple du divin Maître, les Saints n'ont-ils pas souvent donné libre cours à leurs larmes? Saint Augustin raconte, en ces termes, la douleur qu'il éprouva à la mort de sa mère : « Je lui fermai les yeux, et dans le fond de mon cœur affluait une douleur immense prête à déborder en ruisseaux de larmes... Qu'est-ce donc qui me faisait si cruellement souffrir au fond de moi, sinon la rupture

(1) Joan., c. xi, v. 35-36.

soudaine de cette habitude, tant douce et chère, de vivre ensemble; blessure vive à mon âme? » (1)

La doctrine chrétienne n'étouffe pas les sentiments légitimes de la nature; elle les ennoblit, les élève et les purifie.

(1) « *Premebam oculos ejus, et confluebat in præcordia mea mæstitudo ingens, et transfluebat in lacrymas.... Quid ergo erat quod intus mihi graviter dolebat, nisi ex consuetudine simul vivendi dulcissima et charissima repente disrupta vulnus recens?* » (Confess., lib. IX, § XII.)

§ VII. — LE DROIT CANON ET LE MARIAGE.

1° *Le droit canon ne fait-il pas, à juste titre, du consentement seul, l'essence du mariage?*

Texte de M. Tissot. — « En faisant, du consentement seul, l'essence du mariage, et en déclarant que les coutumes ou les lois du pays ne sont pas nécessaires à la validité de l'acte, le droit canon montre bien qu'il entend soustraire le mariage à l'autorité civile, n'en fait qu'un acte de morale, et surtout de morale ecclésiastique » (1).

Observations. — Le mariage est un contrat; or, l'essence de tout contrat ne réside-t-elle pas dans l'union de deux volontés, dans le consentement mutuel et réciproque des deux parties? Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que le mariage soit formé par le consentement? « : *Matrimonium consensû contrahitur* » (2). Ces paroles sont conformes à la réalité, et ne font que traduire la nature du contrat.

Mais ce n'est point là le motif pour lequel le mariage, entre chrétiens, échappe à la puissance

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 103.
(2) Greg. Decret., lib. IV, tit. I, c. 1.

civile, relativement à la validité du lien : la vraie raison, c'est que le mariage a été élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement; le contrat naturel a passé à un ordre supérieur; il est devenu surnaturel et relève par conséquent de l'autorité religieuse.

Est-ce à dire, néanmoins, comme le prétend M. Tissot, que le mariage ne soit plus qu'un acte de morale ecclésiastique? Non certes, car les droits de la puissance civile sont sauvegardés : le mariage lui reste soumis dans ses effets extérieurs et sociaux, en ce qui touche au bien temporel qu'elle a pour mission de procurer aux hommes.

Le pape Léon XIII, dans une lettre récente adressée aux archevêques et évêques des provinces de Turin, Verceil et Gênes, réfute admirablement les objections soulevées ici par M. Tissot : « Il est bon de noter combien on inculpe à tort l'Eglise de vouloir exercer une action invasive en fait de législation matrimoniale au détriment, dit-on, des prérogatives de l'Etat et de l'autorité politique. L'Eglise intervient pour protéger seulement ce qui est sous l'empire du droit divin et lui a été confié d'une façon inaliénable, c'est-à-dire, la sainteté du lien et les rapports religieux qui lui sont propres. Personne ensuite ne conteste à l'Etat ces rôles qui peuvent lui appartenir pour diriger temporellement

le mariage vers le bien commun, et en régler, suivant la justice, les effets civils.

Mais il n'en est point ainsi, quand l'Etat, entrant dans le sanctuaire de la religion et de la conscience, se fait l'arbitre et le réformateur des rapports intimes d'un lien auguste que Dieu lui-même a réglé, et que les puissances du siècle ne peuvent jamais ni nouer, ni défaire, ni changer » (1).

2° *Le droit canon voit-il déjà le mariage dans la simple cohabitation?*

Texte de M. Tissot. — « Le droit canon se montre du reste conséquent lorsqu'il voit déjà le mariage dans la simple cohabitation : « *qui non habet uxorem, sed loco illius concubinam, a communione non repellatur.* » Il suit en cela le droit romain, qui lui-même était ici d'accord avec le droit naturel » (2).

Observations. — M. Tissot emploie toujours le même procédé : il rapporte un fragment emprunté à un décret d'un concile de Tolède, célébré vers l'an 400.

Rétablissons le texte en son entier, afin d'en bien saisir le sens : « *Si quis habens uxorem fidelem, concubinam habeat, non communicet.*

(1) Rome, le 1er juin 1879.
(2) *Introduction à l'étude du droit*, liv. I, ch. xii, p. 103.

Cæterum, is qui non habet uxorem, et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur : tamen, ut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus. Alias vivens abjiciatur, donec desinat et ad pœnitentiam revertatur. » On voit ici clairement indiquées, deux propriétés essentielles au mariage chrétien; et que l'Église a toujours revendiquées : l'unité et l'indissolubilité.

Mais que signifient ces mots qui renferment toute la difficulté soulevée par M. Tissot? : « *is qui non habet uxorem, et pro uxore concubinam habet.* » Le terme de concubine a été emprunté au droit romain : les citoyens romains pouvaient contracter deux sortes de mariage : on appelait l'un *justæ nuptiæ*, l'autre *concubinatus*. Le concubinat différait du mariage réel, en ce qu'il n'en résultait d'effets civils ni pour les conjoints, ni pour leurs enfants; c'était une espèce de *mariage morganatique* : en général, il se contractait avec une femme de condition inférieure, une affranchie ou une esclave. On comprend dès lors, que l'Eglise n'hésite pas à le valider; mais ce n'était pas, à ses yeux, une liaison fortuite et passagère : contrairement au droit romain, elle réclame les conditions d'unité et de perpétuité

énumérées par saint Augustin dans son traité *de bono conjugali; hæc tria erant necessaria : « Ut uterque esset solutus; fides mutua, quod alteri non conjungerentur, neque a procreatione filiorum abhorrerent; ut uterque ad mortem in eâ vitæ conjunctione manendum sibi proponerent »*. C'est à ces conditions seulement que le droit chrétien permettait le concubinat; il y fallait, toutefois, ajouter la consécration religieuse. La bénédiction nuptiale fut certainement dans les mœurs de la primitive Eglise; Tertullien le déclare en plusieurs endroits, et notamment dans son livre *de Pudicitiâ : « Ideo penès nos occultæ quoque conjunctiones, id est, non priùs apud Ecclesiam professæ, juxtà mæchiam et fornicationem judicari periclitantur »* (1). Les unions occultes, c'est-à-dire, les unions qui n'étaient pas contractées devant l'Eglise, étaient regardées comme illicites.

La simple cohabitation ne suffisait donc pas pour constituer un mariage légitime, et le droit canon était plus exigeant que le droit romain; mais quand la bénédiction religieuse était intervenue, la distinction entre *l'uxor* et la *concubina* ne subsistait plus

(1) De Pudicitiâ, c. IV.

aux yeux de l'Église : elle devenait une distinction purement civile.

3° *Le droit canon est-il trop fidèle au droit romain lorsqu'il déclare que la femme âgée de onze ans accomplis est mariable ?*

Texte de M. Tissot. — « Le droit canon n'est-il pas trop fidèle au droit romain lorsqu'il déclare que la femme âgée de onze ans accomplis est mariable ? nubile, soit, mais *nuptiis apta!* Si l'on entend par là la maturité nécessaire pour faire une mère de famille, pour donner même naissance à des enfants bien constitués, c'est beaucoup dire; il faudrait au moins distinguer suivant les climats. La décision est d'autant plus grave que le consentement des parents n'est pas exigé. » (1)

Observations. — Il faudrait au moins, pour se donner le facile plaisir d'attaquer la législation ecclésiastique, ne pas en fausser le sens, et ne pas devancer l'âge requis. Or l'âge canonique pour le mariage n'était pas fixé à onze ans, mais à douze ou quatorze ans révolus, selon qu'il s'agissait de l'un ou de l'autre sexe. L'Église avait adopté ces dispositions du droit romain, parce qu'il était alors partout en vigueur, et notamment dans notre ancienne France. Toutes les critiques fort peu fondées de M. Tissot

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 103.

retombent sur le droit romain, qu'on a toujours, cependant, regardé comme la *raison écrite.*

Au reste, l'Eglise sait se conformer à la législation nouvelle, qui fixe à quinze et dix-huit ans révolus l'âge requis pour le mariage (1); elle n'a jamais trouvé mauvais qu'on en reculât ainsi les limites.

M. Tissot affirme que le consentement des parents n'est pas exigé : pour être dans le vrai, il faut distinguer entre la validité du mariage et sa licéité. Le défaut de consentement des parents n'entraîne pas la nullité du mariage, mais il le rend illicite ; or cela suffit pleinement à sauvegarder les droits de l'autorité paternelle, et à préserver les enfants chrétiens des égarements du jeune âge. (2)

Plus loin, il parle « de prohibitions qui s'étendent au loin, au sixième ou septième degré de parenté collatérale » (3) ; mais ne sait-il pas que cette législation, qui avait sa raison d'être autrefois, n'est plus en vigueur depuis longtemps? Dès le treizième siècle, au quatrième concile de Latran, ces prohibitions furent restreintes au quatrième degré (4). Le concile de Trente a également diminué le nombre des empêchements de mariage ; et, de nos jours, le concile

(1) Art. 144 du Code civil.
(2) Voir plus haut, p. 186.
(3) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 105.
(4) Greg. Decret., lib. IV, tit. XIV, c. 8.

du Vatican, si malheureusement interrompu, aurait sans nul doute révisé encore sur ce point la législation canonique. Parmi les nombreux *postulata* adressés aux Pères du Concile, il en est un qui a trait à cette question : « *de minuendo impedimentorum matrimonii dirimentium numero* » (1).

4° *L'Eglise voit-elle de mauvais œil les secondes noces? Le mariage lui-même n'est-il à ses yeux qu'un concubinage public?*

Texte de M. Tissot. — « L'Eglise voit de mauvais œil les secondes noces. Mais comment les verrait-on différemment, puisque les premières sont déjà envisagées de la sorte: le mariage n'est qu'un concubinage public pour l'Eglise, de même que le concubinage, tel que l'entend le monde, n'est qu'un mariage secret. Si elle l'a appelé, dans un moment de bonne humeur, un grand sacrement; si elle en a reconnu l'institution naturelle ou divine, elle ne l'a pas moins placé bien au-dessous de la continence absolue. Déjà donc le mariage lui-même est un pis-aller. Comment les secondes noces ne le seraient-elles pas? « *ut vitetur periculum fornicationis secunda matrimonia conceduntur* » (2).

Observations. — Est-il possible, en vérité, de tra-

(1) De Concilio Vaticano (Mgr Martin, évêque de Paderborn).
(2) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 106.

vestir d'une façon plus indigne et plus odieuse la doctrine catholique? Où donc M. Tissot a-t-il trouvé que « l'Eglise voit d'un mauvais œil les secondes noces? » N'a-t-elle pas, au contraire, condamné les Montanistes et les Novatiens qui les regardaient comme mauvaises et illicites? Les textes auxquels il fait allusion prouvent simplement que l'état de viduité est plus parfait que les secondes noces, mais rien de plus.

Au reste, ce n'est pas dans Gratien, encore une fois, qu'il faut chercher l'expression exacte et authentique de la pensée de l'Eglise, mais dans l'Évangile, la tradition et les conciles. Or, l'apôtre saint Paul ne dit-il pas en termes formels que les secondes noces sont permises? « *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit; quod si dormierit vir ejus, liberata est: cui vult nubat, tantùm in Domino.* » (1)

Ecoutons S. Jérôme, dont le témoignage, en cette matière, est d'une grande valeur, puisqu'il a défendu la cause de la virginité chrétienne avec une éloquence si véhémente : « *non damno bigamos, imò nec trigamos, et, si dici possit, octogamos.* »

Voici enfin la déclaration explicite du Concile de Florence: « *Declaramus non solum secundas,*

(1) I Cor., c. VII, v. 39.

sed tertias et quartas, atque ulteriores nuptias, si aliquod impedimentum canonicum non obstet, licite contrahi posse. »

Quant au mariage, ce n'est pas l'Eglise qui l'a appelé la première « un grand sacrement, » mais l'apôtre saint Paul, dans son épître aux Ephésiens : « *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesiâ* (1). » Appuyée sur ces paroles, l'Eglise a défini, au Concile de Trente, que le mariage était un des sept sacrements institués par Notre Seigneur Jésus-Christ : « *Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis Evangelicæ sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesiâ inventum, neque gratiam conferre, anathema sit* » (2). Comment oser dire, après cela, que pour l'Eglise le mariage « est un concubinage public, » tandis qu'elle le range au nombre des signes producteurs de la grâce, et des institutions sorties des mains du divin Maître ! Comment admettre qu'il n'est qu'un « pis-aller, » tandis que l'apôtre l'appelle « une condition honorable, » *honorabile connubium in omnibus* ! »

Sans doute, si l'on compare l'état du mariage à l'état de virginité, l'Eglise estime avec raison que le

(1) Ad Eph., c. v, v. 32.
(2) Conc. Trid., sess. xxiv, can. 1.

second est plus parfait que le premier ; mais il ne suit pas de là que le mariage ne soit pas bon, honnête et méritoire à ses yeux. Elle s'est constamment inspirée des paroles de l'apôtre : « *qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit ; qui non jungit, meliùs facit.* »

Voilà le véritable enseignement catholique, aussi éloigné des excès des Montanistes qui condamnaient le mariage, que de ceux de Jovinien qui le plaçait au dessus de la virginité.

5° *L'erreur sur la condition d'esclave de la personne n'est-elle pas plus grave que l'erreur sur sa valeur morale?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Est-ce donc une erreur plus grave de se tromper sur l'état civil d'un conjoint, état tout à fait de rapport externe, conventionnel, accidentel, qui laisse par conséquent au sujet toute sa valeur personnelle, que de se tromper sur sa valeur morale, sur son être moral, interne et personnel ? Et cependant le mariage n'est pas dissous par le droit canon, alors même que l'erreur a été complète sur la personne morale, alors encore qu'un des conjoints vient à manquer à ses engagements essentiels ! Est-ce donc là de la logique en matière de justice ? » (1).

(1) *Introduction*, liv. I., ch. XII, p. 106-107.

Observations. — Il s'agit ici de l'empêchement de mariage connu sous le nom d'erreur sur la condition d'esclave dans laquelle se trouverait un des conjoints. Il y a une telle incompatibilité entre la situation faite à une personne par l'esclavage et les devoirs imposés par le mariage, que l'Eglise a regardé, à bon droit, cette erreur comme capitale, et annulant par conséquent le contrat.

M. Tissot se méprend étrangement, quand il veut assimiler cette erreur à l'erreur sur la valeur morale de la personne : la seconde, en effet, porte seulement sur les qualités de l'objet du contrat, et laisse intacte sa substance, tandis que la première atteint la substance elle-même, en quelque sorte, puisqu'il y a une opposition réelle entre l'état du mariage et l'état d'esclave. L'erreur alors retombe sur la personne, et rend nul le consentement d'une des parties, suivant l'adage philosophique : « *Voluntas non fertur in incognitum.* »

Il y a une différence énorme entre l'erreur sur l'esclavage, et celle qui touche seulement aux qualités morales de la personne humaine. Il n'est donc pas étonnant que l'une empêche le contrat d'exister, tandis que l'autre ne saurait produire le même effet : la logique est ici parfaitement d'accord avec le droit canon, et la justice entièrement sauvegardée.

6° *Le mariage est-il un contrat synallagmatique ordinaire ?*

Texte de M. Tissot. — « L'adultère même ne dissout pas le mariage : comment un contrat synallagmatique ne cesse-t-il pas d'être obligatoire pour la partie au préjudice de laquelle il a été violé par l'autre partie contractante ? N'est-ce pas motiver l'indissolubilité en pareil cas sur une contradiction que de dire qu'une institution dont l'objet essentiel est la vie commune, une sorte de communauté d'existence, subsiste encore quand on a résolu de n'avoir plus rien de commun entre soi, quand il n'y aura plus de vie commune ? C'est pourtant ce qui arrive dans la séparation de corps admise par le droit canon. » (1)

Observations. — L'adultère ne dissout pas le mariage, parce qu'une fois contracté il est indissoluble de droit naturel et divin : ce n'est pas un contrat synallagmatique ordinaire, qui puisse se résoudre, à la manière des autres, par le retrait mutuel du consentement; car, une fois donné, le consentement est irrévocable, et la volonté perpétuellement enchaînée. Ainsi le demandent la nature du contrat, les lois de la morale et les intérêts de la famille.

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 107-108.

Le droit divin est venu confirmer le droit naturel, en consacrant d'une manière plus stricte encore l'indissolubilité du lien conjugal : « *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* » Jésus-Christ a ramené le mariage à son type primitif et idéal, dont la loi Mosaïque s'était momentanément écartée, « *ob duritiam cordis Judæorum.* »

L'adultère est une cause de séparation, et même de séparation perpétuelle, mais non de rupture du lien ; car la volonté humaine vient ici se briser contre l'institution naturelle et divine.

M. Tissot n'a pas saisi le sens et la portée de cette décision : « *post pœnitentiam adulterii uxorem potest recipere.* » Il y voit une « illusion et un mauvais conseil; » d'autres y verront, à juste titre, une parole inspirée par la charité chrétienne qui conseille de pardonner au repentir, surtout après une première faute. Il voudrait la trouver en contradiction avec la phrase qui suit : « *non tamen debet eam sæpe recipere* » (1); mais c'est là précisément que serait l'illusion et le mauvais conseil, s'il était permis au mari de pardonner indéfiniment à son épouse pécheresse et repentante : illusion, puisqu'elle ne s'amende pas; mauvais conseil, car ce serait, en quelque sorte, l'autoriser et l'encou-

(1) Greg. Decret., lib. V, tit. x, 1-3.

rager à faire le mal, par une tolérance excessive et sans bornes. Le droit canon s'arrête donc fort sagement ici, et M. Tissot n'a rien compris à ses décisions.

« Il nous est bien difficile, ajoute-t-il, de voir autre chose qu'une contradiction et un sophisme dans les paroles suivantes : « *Matrimonium quidem non facit coitus, sed voluntas; et ideo non solvit illud separatio corporis, sed separatio voluntatis. Ideo qui dimittit conjugem suam, et aliam non accipit, adhuc maritus est. Cum ergo aliam acceperit, tunc eam plene dimittit. Non ergo qui dimittit mæchatur, sed qui alteram ducit* » (1). Comment d'ailleurs, si le second mariage n'était pas valide, pourrait-il rompre le premier? comment alors n'y aurait-il pas bigamie ? » (2)

Observations. — Il s'agit ici d'un texte de saint Jean Chrysostôme cité par Gratien : M. Tissot aurait bien fait de le donner tel qu'il est dans le décret lui-même, et de ne pas supprimer un membre de phrase explicatif : « *nam etsi jam corpore separatus est, tamen adhuc voluntate conjunctus est.* »

Mais où est donc le « sophisme et la contradiction ? » Saint Chrysostôme interprète le texte célèbre

(1) Grat. Decret., c. xxvii, q. 2, c. 1.
(2) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 109.

de saint Mathieu, qui traite de la séparation pour cause d'adultère, et il expose très exactement la doctrine de l'église catholique. Le fond de son argumentation repose sur ce principe : le mariage réside essentiellement dans l'union perpétuelle et indissoluble de deux volontés humaines ; il subsiste donc même après la séparation de corps, qui seule est permise sous la loi évangélique.

Ce n'est donc pas le second mariage qui rompt le premier, comme le prétend faussement M. Tissot ; mais le premier mariage subsiste, malgré l'adultère de l'un des époux, car il puise son indissolubilité dans un droit supérieur aux volontés humaines, dans le droit naturel et divin. Le seul remède autorisé, c'est la séparation de corps, tandis qu'un second mariage ne l'est pas ; ce serait, en effet, un véritable adultère : « *non ergò qui dimittit mæchatur, sed qui alteram ducit.* » La contradiction n'existe que dans l'imagination de M. Tissot.

7° *L'Eglise a-t-elle adopté le principe du droit romain : « consensus non concubitus facit nuptias, » en vue de pouvoir considérer la Sainte Vierge comme épouse de saint Joseph ?*

Texte de M. Tissot. — « Puisqu'on adopte le principe du droit romain : « *consensus non concubitus facit nuptias,* » et cela en vue surtout de

pouvoir considérer la Vierge comme épouse de Joseph, comment peut-on logiquement décider ou qu'il n'y a pas mariage lorsque la copulation n'a pas eu lieu, ou que, s'il y a eu mariage, il peut être dissous, et, dans les deux cas, que la femme peut convoler? C'est pourtant ce que décident les canons suivants : « *Mulier si probaverit quod a viro suo nunquam cognita fuerit, separetur (accipiat alium). — Mulier ob viri frigiditatem secundas nuptias contrahere potest.* » (1)

Observations. — L'Eglise a adopté le principe du droit romain parce qu'il repose, nous l'avons dit plus haut, sur la nature même du mariage; car il est essentiellement l'union de deux âmes et de deux volontés, l'accord indissoluble de deux cœurs qui se sont mutuellement promis, aux pieds des autels, un perpétuel amour. Ce n'est donc point là une théorie préconçue, en vue d'établir qu'il y a eu véritable mariage entre la Sainte Vierge et saint Joseph, mais c'est une doctrine fondée sur la raison philosophique, agrandie, épurée, spiritualisée par l'esprit chrétien.

Les décisions canoniques rapportées ici par M. Tissot et qu'il trouve contradictoires au principe

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 110.

énoncé, sont parfaitement logiques et compréhensibles : il s'agit, en effet, de l'empêchement d'impuissance. Le mariage alors manque d'un élément nécessaire, de la possibilité de procréer, du *jus radicale ad copulam*, que tous les théologiens regardent, à bon droit, comme appartenant à son essence; il n'existe donc pas, et n'a nullement besoin d'être dissous, une fois l'empêchement constaté. Comment s'étonner maintenant que la femme puisse convoler à de nouvelles noces, puisqu'elle est libre? Son premier mariage, en effet, est nul de plein droit.

8° *L'hérésie est-elle une cause de solution du lien conjugal, de divorce?*

Texte de M. Tissot. — « On veut, avant tout, éviter jusqu'à l'ombre du divorce. Cependant lorsqu'on y croit la foi intéressée, on se montre beaucoup plus facile; alors, c'est le mariage qui a tort. Ainsi, le conjoint qui n'est pas orthodoxe *(in fide peccans)* peut être renvoyé. La femme dont le mari est tombé dans l'hérésie, ne peut cependant pas de son chef répudier son mari; il faut qu'elle y soit autorisée par un jugement ecclésiastique. On ne dit pas, il est vrai, qu'elle puisse se remarier, mais on l'affirme positivement dans le cas où l'un des conjoints est un infidèle

intraitable, tandis que l'autre s'est converti au catholicisme. » (1)

Observations. — La Décrétale d'Alexandre III, à laquelle M. Tissot nous renvoie, parle uniquement de la séparation de corps, et non du divorce ; la voici intégralement : « (*) *Si uxor a viro lapso in hæresim propriâ auctoritate divertit, ad eum redire compellitur; secùs, si per judicium Ecclesiæ ab eo separata fuisset* » (2). L'hérésie est donc seulement une cause de séparation de corps, et encore faut-il que la sentence soit prononcée par l'Eglise. Le motif de cette décision est facile à saisir : c'est en raison des dangers que pourrait courir la foi d'une épouse, qu'on l'autorise à ne plus habiter avec son mari tombé dans l'hérésie.

« On ne dit pas, ajoute M. Tissot, qu'elle puisse se remarier; » sans nul doute, puisqu'on dit tout le contraire. La Décrétale d'Innocent III, qui vient immédiatement après celle d'Alexandre III, affirme explicitement que le lien conjugal n'est pas brisé

(1) *Introd.*, liv. Ier, ch. XII, p. 111-112.

(*) « Si une femme se sépare, de sa propre autorité, de son mari tombé dans l'hérésie, elle doit être obligée de retourner vers lui ; il en serait autrement, si elle en avait été séparée par un jugement ecclésiastique. »

(2) Greg. Decret., lib. IV, tit. XIX, cap. 6.

par l'hérésie : » *Vinculum conjugale non dissolvitur, altero conjugum fidelium in hæresim lapso* » (1).

Toutefois, s'il s'agit, non plus de l'hérésie, mais de l'infidélité; et si l'un des conjoints se convertit, tandis que l'autre ne veut pas habiter avec lui, sans faire courir à sa foi des dangers évidents, alors ce n'est plus l'Eglise seulement qui prononce, dans ce cas exceptionnel, la dissolution du mariage, mais c'est le grand apôtre saint Paul lui-même, inspiré par Dieu : « *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam; quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi.* » (2)

Il n'y a donc aucune contradiction dans l'enseignement et la législation de l'Eglise; car elle s'appuie sur une concession divine, dont saint Paul a été l'organe, pour admettre cette exception à la loi de l'indissolubilité du mariage.

(1) Greg. Decret., lib. IV, tit. XIX, cap. 7.
(2) I Cor., c. VII, v. 12.

9° *Peut-on conclure de la casuistique des théologiens et de certaines prescriptions canoniques que le mariage est mauvais en soi ?*

Texte de M. Tissot. — « Sans parler de la casuistique des théologiens, il y a bien quelque chose à dire sur certaines prescriptions canoniques. N'est-ce point, par exemple, vouloir faire un précepte vain, et occasionner une culpabilité sans raison suffisante, que d'interdire aux époux de cohabiter la nuit qui suit la bénédiction nuptiale ? Est-il probable qu'une défense du même genre pour les jours de fêtes, de procession, de jeûne, par conséquent pour le carême, sera mieux observée ? Pourquoi cela, sinon parce que le mariage est un état mauvais en soi ? » (1)

Observations. — Voici le texte auquel fait allusion M. Tissot ; il est extrait d'un concile de Carthage : « *Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel a paranymphis offerantur, qui cum benedictionem acceperint, eâdem nocte pro reverentiâ ipsius benedictionis in virginitate permaneant* » (2).

Il s'agit ici d'un simple conseil, et non pas d'un précepte : *in virginitate permaneant.* Personne ne verra dans ces paroles, même au point de vue

(1) *Introd.* liv. 1er, ch. xii. p. 112.

(2) Grat. Decret., c. xxiii, c. 33.

grammatical, un ordre explicite, mais un souhait, un désir, une recommandation; et c'est ainsi qu'elles ont toujours été entendues.

Ajoutons que ce décret émane d'un concile particulier, et qu'il n'a par conséquent qu'une valeur restreinte : son insertion dans le Décret de Gratien ne lui donne pas une valeur légale plus grande et plus universelle. On ne peut donc, sans manquer aux règles les plus élémentaires de la science juridique, l'attribuer, comme le fait M. Tissot, à la législation générale de l'Eglise.

M. Tissot insinue ensuite qu'il existe « une défense du même genre pour les jours de fête, de jeûne, pour le carême; » il ne cite aucun document à l'appui, et il eut été, sans nul doute, bien embarrassé de le faire. Mais il n'avait qu'à ouvrir un traité élémentaire de théologie pour y trouver le véritable enseignement de l'Eglise : « *Non est illicitus actus conjugalis diebus dominicis ac festis etiam solemnioribus; neque prohibetur etiam sub levi die sacræ communionis* » (1). Voilà les vraies prescriptions canoniques, les vraies décisions théologiques; est-il possible d'en conclure que « le mariage est mauvais en soi? » N'est-ce pas précisément le contraire qui est affirmé?

(1) Gury-Dumas, t. II, p. 408-409.

Toute la casuistique, en cette matière, repose sur le principe énoncé par l'Apôtre : « *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi* » (1). L'Eglise, comme saint Paul, a exprimé quelquefois un désir, un conseil, une exhortation, et non pas un précepte rigoureux et obligatoire.

(2) I Cor., c. VII, v. 5.

---

§ VIII. — LE DROIT CANON ET L'ESCLAVAGE

Le droit canon admet-il et encourage-t-il l'esclavage ?

Texte de M. Tissot. — « C'est l'esclavage qui attend le malheureux enfant trouvé. Celui qui le recueille en devient le maître : « *Si infans expositus tollatur, servus educantis efficitur.* » L'esclavage répugne si peu à l'Eglise, qu'elle interdit à l'abbé d'affranchir ceux du monastère, par cette raison qu'ils ne lui appartiennent pas. Et puis ne faut-il pas aux abbayes des hommes de peine ? Ils sont tout trouvés dans des esclaves ; voilà le principe. L'affranchissement n'est qu'une exception qui a ses conditions » (1).

Observations. — Malgré toutes nos recherches, il ne nous a pas été possible de trouver le texte allégué par M. Tissot : la distinction LXXXVIII du Décret de Gratien, à laquelle il nous renvoie, traite de tout autre chose, et notamment des devoirs des clercs.

Si nous remontons à la distinction précédente,

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 115.

nous y lisons des affirmations absolument contraires à celles de M. Tissot ; par exemple : « *in libertate Ecclesia tueatur libertos ;* » « *a sacerdotibus defendantur liberti, ne in servitutem revocentur* » (1). Il nous serait facile de multiplier les textes qui témoignent en faveur de l'Eglise ; car s'il est une vérité historiquement démontrée aujourd'hui, c'est que l'abolition de l'esclavage est le fruit de la civilisation chrétienne.

L'esclavage était incompatible avec les doctrines du Christianisme, Jésus-Christ ayant dit :

« Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui seul.

« Traitez les hommes de la même manière que vous voudriez vous-même qu'ils vous traitassent. (Saint Luc, VI, 31.)

« Faites aux hommes ce que vous désirez qu'ils vous fassent, car c'est là la loi et les prophètes. (Saint Mathieu, VII, 12.)

« Aimez le prochain comme vous-même. »

Ce fut saint Paul qui commença à prêcher cette doctrine si belle de la charité. Il dit dans sa première Epître aux Thessaloniciens (an 52 de Jésus-Christ, Act. IV, 10, 11) : « Je vous exhorte à travailler de vos propres mains, ainsi que nous l'avons

(1) Grat. Decret., Dist. 87, c. 7 et 8.

ordonné..... afin que vous vous mettiez en état de n'avoir besoin de personne. »

Dans une Épître aux Galates (an 55 de Jésus-Christ), il dit :

(Ch. III, 28) « Il n'y a plus maintenant ni de Juif ni de Gentil, ni d'esclave ni d'homme libre, mais vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ. »

(Ch. v, 13) « Mes frères, vous êtes appelés à un état de liberté; ayez soin seulement que cette liberté ne vous serve pas d'occasion pour vivre selon la chair, mais assujettissez-vous les uns aux autres par une charité mutuelle. »

(14) « Car toute la loi est renfermée dans ce seul précepte : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même.* »

Dans la première Épître aux Corinthiens (an 36 de Jésus-Christ) saint Paul dit :

(Ch. XII), 13) « Nous avons tous été baptisés dans le même esprit pour n'être tous ensemble qu'un même corps, soit Juifs ou Gentils, soit esclaves ou hommes libres. Et nous avons tous reçu un même breuvage pour n'être qu'un même esprit. »

Dans l'Épître aux Colossiens (an 62 de Jésus-Christ) il dit aux esclaves :

(24) « Sachant que c'est du Seigneur que vous recevrez l'héritage du ciel pour récompense,

c'est le Seigneur Jésus-Christ que vous devez servir. »

(25) « Mais celui qui agit injustement recevra la peine de son injustice, et *Dieu n'a point égard à la condition des personnes.* »

(Ch. IV, 1) « Vous, maîtres, rendez à vos serviteurs ce que *l'équité et la justice demandent de vous, sachant que vous avez aussi bien qu'eux un maître qui est dans le ciel.* »

Puis, dans l'Épître aux Hébreux :

(Ch. II, 16) « Il (Jésus-Christ) ne s'est pas rendu le libérateur des anges, mais le libérateur de la race d'Abraham. »

(Ch. XIII, 3) « *Souvenez-vous de ceux qui sont dans les chaînes, comme si vous étiez vous-mêmes enchaînés avec eux.* »

Après saint Paul, saint Jean Chrysostôme disait (t. 19, sur la première Épître aux Corinthiens) : « *L'esclave glorifie Jésus-Christ comme son maître, et le maître se reconnaît serviteur de Jésus-Christ;* tous deux soumis, libres; tous deux dans cette obéissance commune, égaux et comme hommes libres et comme esclaves. ».

Saint Augustin, développant ces doctrines qui paraissaient si étranges aux païens, écrivait un peu plus tard :

« Dieu n'a destiné l'homme, créé raisonnable et à son image, qu'à la domination des êtres irraisonnables; l'homme est fait pour dominer la bête, non pour dominer l'homme... On comprend que la condition de la servitude ne s'impose de droit qu'à l'homme pécheur. Aussi n'entendons-nous pas parler d'esclave avant que le juste Noé n'infligeât ce nom au péché de son fils. La faute et non l'état de nature a donc mérité ce nom... La première cause de l'esclavage est donc le péché. Mais la nature dans laquelle Dieu a d'abord fait l'homme ne le constitue ni esclave de l'homme ni esclave du péché » (1).

Cette œuvre régénératrice demandait une grande prudence, un acheminement graduel. L'esclavage était trop mêlé aux intérêts sociaux et individuels pour disparaître d'un coup; il devait être détruit peu à peu. Il y avait évidemment un grand danger à modifier d'un coup un état social. L'homme devait devenir capable de liberté; et c'était à quoi réussissait la morale de l'Église.

Il fallait faire accepter à l'homme la vraie notion du travail. Parmi les périls auxquels on s'exposait, sans cela, était d'abord le paupérisme.

Il fallait donc adoucir graduellement l'esclavage avant de l'abolir formellement.

(1) Saint-Augustin, *Cité de Dieu*, L. 19, C. XV et XVI.

L'Église accomplit admirablement cette tâche si difficile.

Les affranchissements des esclaves se firent peu à peu. Nous voyons un Hermès, préfet de Rome, converti par le pape Alexandre, affranchir 1,200 esclaves.

Chromace, également préfet de Rome, s'écrie en recevant le baptême : « Ceux qui commencent à être enfants de Dieu ne doivent plus être esclaves des hommes. »

Au commencement du quatrième siècle, le Concile d'Elvire édicte une pénitence de plusieurs années contre les maîtres qui maltraitaient leurs esclaves jusqu'à les faire mourir. Le Concile d'Éphèse décide que, lorsqu'un esclave coupable d'un délit léger se sera réfugié dans une église, il sera soustrait aux peines corporelles ; s'il a commis un délit grave, il pourra être contraint à une prestation en nature (1).

Le concile d'Orléans (549) ordonne que l'esclave réfugié dans une église soit rendu à son maître, mais auparavant celui-ci doit jurer de ne lui faire aucun mal. Si, malgré ce serment, le maître mal-

(1) Le roi Dagobert, sur les conseils de saint Eloi, décréta entr'autres, le Capitulaire suivant :

« Celui qui aura frappé l'œil de son esclave et l'en aura privé lui donnera la liberté pour l'œil qu'il lui aura arraché ; de même, s'il lui brise une dent. » (Liv. VI, ch. XIV.)

traite l'esclave, il est exclu de la communion des fidèles.

En s'efforçant d'adoucir la condition des esclaves l'Église songea aussi à la protection de ceux qu'elle avait affranchis.

En 441, le concile d'Orange menace des censures ecclésiastiques quiconque tenterait de faire rentrer en servitude des affranchis.

Le concile d'Agde en Languedoc (506) prescrit de protéger les esclaves qui ont reçu la liberté de leur maître.

En 549, le concile d'Orléans prend également des décisions en faveur des affranchis; et en 589, le concile de Tolède prononce que ceux qui seront recommandés à l'Église le seront aussi dans leurs fils et petits-fils.

Un concile de Paris porte peine d'excommunication contre ceux qui voudraient obliger les affranchis de l'Église à servir le public (Canon V).

Le pape saint Grégoire contribua beaucoup à faire disparaître l'esclavage.

Dans un décret d'affranchissement d'esclaves, il s'exprime ainsi :

« Notre Rédempteur, créateur de toutes les créatures, a daigné dans sa miséricorde revêtir la chair de l'homme pour briser par la grâce de la Divinité

le lien de la servitude qui nous tenait captifs, et nous rendre à notre première liberté. C'est donc une action salutaire de remettre, par le bienfait de l'affranchissement, dans la liberté où ils étaient nés, des hommes que la nature a créés libres et que le droit des nations a soumis au joug de la servitude. C'est pourquoi, en vue de Dieu et en considération de ce motif, nous vous déclarons libres dès ce jour et citoyens Romains, vous Monthau et Thomas, esclaves de la sainte Eglise Romaine, que nous servons avec l'aide de Dieu, et nous laissons à votre disposition tout le pécule que vous avez amassé durant le temps de votre servitude. » (1)

Il donna lui-même l'exemple en accordant la liberté aux esclaves qui voudraient embrasser la vie monastique (2).

L'admission des esclaves dans la vie religieuse fut pour eux une immense faveur. Le sacerdoce devint, dit Moëller, le partage presque exclusif des esclaves. Les clercs, observe M. Guizot, étaient exempts du service militaire ; les rois ne voulaient pas que les hommes libres pussent à ce titre s'en affranchir à leur gré. Aussi l'Église, à cette époque, apparaît-elle peuplée d'esclaves. C'est surtout parmi ses

(1) Grat. Decret., p. II, c. 168.
(2) S. Greg., lib. IV, Epist. 44.

propres esclaves, parmi les serfs ou les colons de ses domaines qu'elle se recrute; et cette circonstance n'est peut-être pas une de celles qui ont le moins contribué au succès des efforts de l'Église pour améliorer la condition des serfs (1).

Un concile de Mâcon, en 585, décide que la dîme doit être employée au rachat des captifs; plusieurs autres conciles s'inspirèrent du même esprit, et celui de Reims, célébré vers 625, permit de briser les vases sacrés pour en consacrer le prix à la rédemption des esclaves.

En 1102, un concile de Londres défend de trafiquer des hommes comme de vils animaux : « *Ne quis illud, nefarium negotium quo hactenùs in Angliâ solebant homines sicut bruta animalia venumdari, deinceps ullatenùs facere præsumat.* »

On voit, par ce canon, combien l'Église a devancé nos philanthropes modernes dans l'œuvre de la civilisation ! On a regardé naguère comme un grand évènement l'accord des puissances européennes pour réprimer la traite des noirs; on a vivement applaudi les rédacteurs de la convention, passée à Londres, lorsqu'ils ont justement flétri ce commerce du nom de *trafic infâme*; et voilà qu'au

(1) Guizot. leçon XII, p. 448.

commencement du douzième siècle, dans cette même ville de Londres, des évêques assemblés proscrivent déjà cette traite des hommes comme s'ils étaient de vils animaux, et la stigmatisent du nom de commerce criminel : *nefarium negotium !*

La civilisation moderne est donc, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'héritière des pensées, des paroles mêmes de ces évêques et de cette Eglise que la calomnie se plaît aujourd'hui à représenter comme les ennemis de la liberté et du bonheur des peuples.

Nous ne saurions refaire ici, en entier, la preuve de l'influence du christianisme sur l'abolition de l'esclavage; elle a été faite plusieurs fois de main de maître, avec une érudition et une éloquence dignes de cette grande cause.

Qu'il nous suffise de rappeler le dernier document émané du Saint-Siège sur cette matière : le 3 novembre 1839, le pape Grégoire XVI publia une encyclique contre la traite des noirs ; le souverain Pontife résume, à grands traits, l'histoire de l'Eglise et de la Papauté relativement à l'affranchissement des esclaves, puis il conclut en ces termes :

« En vertu de notre autorité apostolique nous avertissons et admonestons avec force, dans le

Seigneur, tous les chrétiens, de quelque condition qu'ils puissent être, et leur enjoignons que nul n'ose à l'avenir vexer les Indiens, les nègres ou autres hommes, quels qu'ils soient, les dépouiller de leurs biens ou les réduire en servitude, ou prêter aide et faveur à ceux qui se livrent à de tels excès, ou exercer ce trafic inhumain par lequel les noirs, comme s'ils n'étaient pas des hommes, mais comme s'ils étaient de véritables animaux, réduits comme eux en servitude, sans aucune distinction, contre les droits de la justice et de l'humanité, sont achetés, vendus et dévoués à souffrir les plus rudes travaux. A l'occasion de ce trafic, des dissentiments se sont élevés, des guerres presque incessantes ont été fomentées chez les peuples, par l'appât du gain proposé aux premiers ravisseurs des nègres.

« C'est pourquoi, en vertu de l'autorité apostolique, nous réprouvons toutes les choses susdites comme absolument indignes du nom chrétien, et par la même autorité nous prohibons absolument, et nous interdisons à tout ecclésiastique ou laïque d'oser soutenir comme permis ce commerce des noirs, sous quelque prétexte ou couleur que ce soit, ou de prêcher ou enseigner, en public ou en particulier, de manière ou d'autre, quelque chose de contraire à ces lettres apostoliques. »

Cette encyclique couronne magnifiquement l'ensemble des efforts faits par l'Eglise pour l'abolition de l'esclavage; elle résume admirablement l'enseignement catholique, et flétrit énergiquement ce que la civilisation européenne s'est enfin résolu à flétrir et à réprimer.

On sait, en effet, que l'esclavage a été définitivement aboli en 1848 dans les colonies francaises; en 1863 dans la république américaine, et tout récemment encore dans les colonies espagnoles. N'est-ce pas sous l'influence, plus ou moins consciente peut-être, très réelle cependant, de l'idée chrétienne, que tous ces décrets ont été rendus?

Mais venons au texte sur lequel s'appuie M. Tissot pour soutenir que l'esclavage ne répugne point à l'Église. Il s'agit d'un canon d'un concile tenu en Gaule, à Epône, en 517 : « *Mancipia monachis donata ab abbate non liceat manumitti* » (1). « Il est défendu aux abbés d'affranchir les esclaves que leurs monastères ont reçus en don de pieux chrétiens. »

Si l'on veut apprécier équitablement ce canon, il faut se souvenir qu'il a été vraisemblablement édicté pour modérer le zèle, parfois inconsidéré, qui poussait les abbés à affranchir en masse les

(1) Grat. Decret., c. XVII, c. 40.

esclaves des monastères : la raison donnée par le Concile est la crainte que les moines voués à l'œuvre si importante de la culture et du défrichement du sol, ne restassent ainsi sans auxiliaires : « *Injustum enim putamus, ut monachis quotidianum opus rurale facientibus, servi eorum libertatis otio potiantur* » (1). Ce motif n'est-il pas tout à fait plausible, surtout si on se reporte à l'époque où fut célébré ce Concile, au commencement du sixième siècle?

En outre, il s'agit dans ce canon de servitude rurale et non de servitude personnelle, et l'on sait quelle différence il y avait de l'une à l'autre, et combien la première était plus douce que la seconde : le servage, en effet, se substituait peu à peu à l'esclavage sur les terres d'église.

Or grande est la différence entre le servage et l'esclavage. L'esclavage avait été l'assujettissement de l'homme à l'homme ; le servage devint plutôt l'assujettissement de l'homme à la terre. Le serf était tenu à une redevance annuelle ; s'il venait à mourir sans héritier, sa succession appartenait au seigneur. L'Église s'efforca d'améliorer la condition des serfs en réglementant les corvées, par exemple, par la sanctification du dimanche rendue obligatoire.

(1) Grat. Decret., c. XVII, c. 40.

« Le servage, dit Montalembert, acceptable comme transition, mais non comme état fixe et définitif, fut entrepris à son tour quand il demeura seul en présence des papes. Trop sages pour briser les ressorts de la société en brusquant l'avénement de la liberté qu'ils lui voulaient, ils connaissaient trop bien le but et le poursuivaient avec trop de constance pour laisser inachevée l'œuvre de l'affranchissement. Quand ils n'eurent plus devant eux que des serfs, ils attaquèrent le servage, et Grégoire VII écrivait au roi de Hongrie :

« Vous savez que le royaume de Hongrie,
« comme plusieurs autres, doit exister dans un
« état de liberté et n'être soumis à aucune autre
« souveraineté qu'à la sainte et universelle Eglise
« romaine, sa mère, dont les sujets sont traités
« non comme des serfs, mais comme des fils. » (1)

Les périls et les ravages des guerres incessantes, la famine qui revenait si souvent alors, amenaient à la porte des monastères un grand nombre de malheureux sans ressources. On leur donnait des terres à cultiver, tantôt comme serfs, tantôt comme colons, et tel était le bonheur de leur position nouvelle, comparativement à l'ancienne, qu'ils ne songeaient pas à redemander la liberté. On comprend égale-

(1) Fragments inédits des *Moines d'Occident*. — *Correspondant*

ment que les moines n'aient pas eu l'idée de la leur octroyer, quand elle leur était si lourde à porter.

Enfin le canon du concile d'Epône paraît représenter une discipline temporaire et locale, et non une règle reçue dans toute l'Eglise. Il semble même en contradiction, pour le fond de la doctrine, avec un canon du concile tenu à Agde en 506, qui permet aux évêques d'affranchir les esclaves appartenant à leur église, et de leur donner des terres. (1)

Vers la même époque, saint Ferréol, dans ses constitutions monastiques, permet aux abbés d'affranchir les esclaves, si les religieux y consentent. Deux siècles plus tard, le grand instituteur de la vie monastique en Occident, saint Benoît, avant de s'établir sur les terres qui lui avaient été données, commençait toujours par affranchir les esclaves.

Le canon du concile d'Epône n'a donc qu'une importance secondaire, épisodique, justifiée par les circonstances au milieu desquelles il se produisit; il ne fut qu'une exception passagère à la discipline générale de l'Eglise, et n'arrêta nullement l'essòr généreux de l'esprit chrétien qui s'efforçait alors d'adoucir, de transformer et d'abolir peu à peu l'esclavage.

(1) Hardouin, t. II, p. 998.

§ IX. — LE DROIT CANON ET L'ÉGALITÉ CIVILE.

Nous ne suivrons pas M. Tissot dans ses interminables digressions sur les immunités et les exemptions des clercs : ici comme partout, il a étrangement dénaturé la législation de l'Eglise pour se donner le facile plaisir de la dénigrer.

Le principe de l'égalité civile ne doit pas être entendu dans un sens matériel et tyrannique ; les pierres s'adaptent à la même mesure avec le marteau, mais on n'en fait pas de même des hommes avec les lois. L'égalité devant la loi ne saurait être absolue, sous peine de dégénérer en un niveau sauvage et brutal, et de ressembler à la faux du moissonneur qui tranche indistinctement, à la même hauteur, tous les épis qu'elle rencontre sur son passage. Elle souffre donc nécessairement des exceptions, tout comme l'égalité naturelle.

On l'a dit bien souvent, et on ne peut trop le redire : le tort immense des fameux principes de 1789, c'est d'être purement abstraits, et de ne tenir aucun compte de la réalité des choses ; aussi, quand il a fallu en venir à l'application, on a

maintenu, malgré tout, certaines inégalités, en conservant les tribunaux militaires, les tribunaux de commerce, les hautes cours de justice, l'inviolabilité des représentants de la nation, et autres semblables exceptions et privilèges.

L'égalité absolue est une chimère dans l'ordre social, aussi bien que dans l'ordre naturel.

Les immunités ecclésiastiques ont leur raison d'être dans le bien commun et général de la nation. Si le clergé a été soustrait aux charges municipales, aux servitudes personnelles, c'est afin qu'il fût plus librement et plus complètement consacré au service divin, au saint ministère; s'il a été exempté de la juridiction séculière, ce n'est point au profit du mal et pour arracher le coupable à la justice, c'est pour ménager à la fois et l'honneur de la religion et les droits eux-mêmes de la justice.

Croit-on qu'aujourd'hui la société ne perde rien à voir traîner un prêtre, comme tout autre individu, devant les tribunaux ordinaires? Croit-on aussi que la magistrature, quelque éclairée qu'on la suppose, soit toujours apte à juger un prêtre dans sa conduite? Croit-on qu'elle puisse, quelque impartiale qu'elle soit, apprécier toujours équitablement la situation du prêtre, et tenir un compte suffisant des périls auxquels il est exposé, de la

malveillance et de l'hostilité dont il est fréquemment aujourd'hui l'objet?

L'immunité accordée au territoire était un bienfait pour le peuple qui trouvait tant d'avantages à vivre indépendant des seigneuries militaires, sous la juridiction plus douce et plus paternelle des églises épiscopales et des abbayes. N'est-ce pas dans les centres de population qui florissaient sous leur autorité tutélaire que sont nées les libertés communales, sources de tant de gloire et de tant de prospérité? Les exemptions des charges et impositions réelles étaient justifiées par la destination même de ces biens à l'entretien du culte et de ses ministres, au soulagement des pauvres dont ils étaient le patrimoine.

Enfin, le dernier privilège de quelque importance dont jouit encore le clergé, est motivé par deux raisons que faisait éloquemment valoir l'évêque d'Orléans, dans sa lettre à M. Minghetti, à propos de la nouvelle loi militaire italienne; il repose sur l'équivalence des services, et l'incompatibilité entre les fonctions du sacerdoce et les devoirs du soldat.

Il y a équivalence de services, car le sacerdoce est une fonction, un dévoûment, un service public et social : il faut satisfaire aux nécessités du culte, et aux besoins religieux des populations.

Etrange privilège, en vérité, que celui qui est établi dans l'intérêt de tous, et profite à tout le monde!

Il y a incompatibilité entre les deux fonctions, et c'est ainsi que l'a toujours compris le genre humain tout entier; aussi nulle part on n'a songé à faire du prêtre un homme qui verse le sang : sa mission est une mission de prière, de mansuétude et de paix, à l'image du Dieu qu'il représente ici-bas. « Si noble que soit le métier de soldat, disait Mgr Dupanloup, j'affirme qu'il est incompatible avec le caractère sacerdotal, avec les hautes et divines fonctions du sacerdoce catholique. Je dis que voir le même homme célébrer à l'autel et faire l'exercice à feu, le voir au confessionnal et au corps de garde, dans la chaire sacrée et dans une chambrée de caserne; le voir, de la même main dont il élève l'hostie sainte, manier le sabre ou le fusil, lancer l'obus et la mitraille; de la même main dont il absout, dont il bénit, répandre le sang, cela répugne à la conscience catholique comme à la conscience humaine. » (1)

(1) Seconde lettre à M. Minghetti sur la nouvelle loi militaire italienne (deuxième édition). Paris, Douniol, 1876, p. 14.

§ X. — LE DROIT CANON ET L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

Le droit canon renferme-t-il des propositions contradictoires au dogme de l'infaillibilité du Pape?

TEXTE DE M. TISSOT. — « Sans parler des papes qui se sont trompés en matière de foi, et pour restreindre la question à ce qu'elle a de plus difficile, on se demande comment tous les papes ont pu être infaillibles et en même temps reconnaître tous, au moins depuis le milieu du douzième siècle, qu'ils peuvent se tromper en matière dogmatique. C'est pourtant ce qui arrive, puisque le droit canon reconnaît positivement avec le martyr saint Boniface, archevêque de Mayence au huitième siècle, que le pape peut être jugé par d'autres s'il s'écarte de la foi (*si deprehendatur a fide devius*). Voilà ce que tous les papes ont laissé subsister dans le code de leurs lois depuis que le recueil existe, et ce qu'ils ont positivement sanctionné depuis Grégoire XIII. » (1)

OBSERVATIONS. — M. Tissot fait bien « de ne point parler des papes qui se sont trompés en matière de

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 124.

foi, » lorsqu'ils enseignaient comme papes, et nous l'eussions mis au défi d'en citer un seul.

Mais examinons la grosse difficulté qu'il a découverte, et qu'il oppose triomphalement au dogme de l'infaillibilité papale. Il s'agit d'un texte de saint Boniface martyr : M. Tissot en allègue un fragment, et encore omet-il une particule importante : « *nisi forte deprehendatur a fide devius ;* » le sens est donc dubitatif, et non pas affirmatif.

Au surplus, il faut entendre ces paroles comme la tradition les a toujours entendues : elles s'appliquent au Pape considéré comme Docteur privé, et non point comme Docteur universel de tous les chrétiens.

Il est nécessaire, en effet, de distinguer dans le Pape la personne publique et la personne privée; le Pontife suprême, chef de l'Eglise, et le Docteur particulier : ce qui est vrai de l'un n'est pas toujours vrai de l'autre. Il ne peut errer, quand il prononce comme Pape, *ex cathedrâ*; mais comme Docteur privé, il n'est pas exempt d'erreur. Tel est le sens de la définition du Concile du Vatican : le Pape y est déclaré infaillible quand il parle *ex cathedrâ*, c'est-à-dire quand, *remplissant sa charge de Docteur et de Pasteur de tous les chrétiens*, il définit, *en vertu de sa su-*

prême autorité apostolique, la doctrine qui doit être tenue par l'Eglise universelle (1).

La raison fondamentale de cette distinction, c'est que le privilège de l'infaillibilité a été conféré au chef de l'Eglise, non pour son bien personnel, mais pour le bien de la société chrétienne; il est attaché à la fonction plutôt qu'à la personne : c'est une grâce *gratis data,* et non *gratum faciens.*

Il n'y a donc nulle contradiction à admettre que le Pape soit infaillible sous un rapport, et ne le soit point sous un autre, et la parole du saint archevêque de Mayence peut parfaitement se concilier avec le récent décret du Concile du Vatican.

Enfin, nous l'avons déjà dit maintes fois, et nous le répétons encore : le Décret de Gratien n'est pas un recueil authentique, au véritable sens du mot; il n'a jamais été approuvé par les Papes, par Grégoire XIII pas plus que par ses successeurs : il est donc tout-à-fait illogique et injuste de les rendre responsables de la doctrine ou des lois qu'il contient.

(1) Conc. Vatic. Constit. 1ª. « Pastor æternus, » c. 4.

---

§ XI. — LE DROIT CANON ET LE DROIT PUBLIC.

1° *Le droit canon enseigne-t-il que le Prince tient sa puissance du Pape?*

TEXTE DE M. TISSOT. — « Le Pape tient sa puissance de Dieu, tandisque le prince tient la sienne du Pape : aussi peut-il le déposer, délier ses sujets du serment de fidélité, donner sa couronne à d'autres princes orthodoxes et plus dociles. » (1)

OBSEVATIONS. — Pour démontrer sa thèse, M. Tissot nous renvoit au douzième livre des Décrétales de Grégoire IX, titre 1er, chapitre XII; c'est sans nul doute le chapitre XIII qu'il a voulu indiquer, car le chapitre XII n'a pas trait à la question qu'il soulève. Mais que renferme donc ce chapitre XIII ? Il renferme une Décrétale d'Innocent III au roi Philippe-Auguste et à tous les prélats de France : voici, en peu de mots, l'occasion et le sujet de cette lettre.

Jean sans Terre, roi d'Angleterre et duc de Normandie, avait assassiné à Rouen (en 1202) et jeté dans la Seine, son neveu Artus, comte de Bretagne, qui lui disputait le trône d'Angleterre. A la

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 125.

nouvelle de ce crime, Philippe-Auguste, roi de France, proche parent du défunt, et seigneur suzerain du duc de Normandie, aussi bien que du comte de Bretagne, fit citer Jean comme son vassal, pour se justifier à ce sujet, en présence des pairs français. Jean ayant refusé de comparaître, la Cour des pairs le déclare coupable de félonie et de trahison, et le condamne en conséquence à perdre tous les fiefs qu'il possédait en France, comme vassal du roi. En exécution de cet arrêt, Philippe entra aussitôt en Aquitaine, puis en Normandie, où il fit la conquête de plusieurs villes et forteresses dépendantes du roi d'Angleterre. »

Innocent III, affligé de cette querelle dont il prévoyait les suites fâcheuses, principalement par rapport au succès de la croisade qui occupait alors toute l'Europe, interposa son autorité pour apaiser les deux rois, et leur fit signifier, par ses légats, de suspendre les hostilités, pour assembler les Évêques et les Seigneurs du royaume, et soumettre à un nouvel examen la conduite du roi d'Angleterre. Ce dernier se montra disposé à entrer dans les vues du Pape; Philippe, au contraire, y témoigna la plus grande opposition, et déclara aux légats, qu'il n'était pas tenu de rendre compte au Pape de ce qui regardait ses vassaux.

Le Pape, informé de cette réponse, écrivit au roi et aux évêques de France « qu'il ne prétendait troubler ou diminuer en aucune manière la juridiction du roi, ni s'attribuer, en aucun cas, le droit de juger sur un fief dont le jugement appartient au roi, à moins d'avoir acquis ce droit par un privilège spécial, ou par une coutume contraire; mais qu'il prétendait seulement décider sur le péché, parce qu'il pouvait et devait exercer, à cet égard, son autorité sur tous les fidèles sans exception » « *non enim intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum (regem Galliæ) pertinet judicium, nisi forte juri communi, per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem, aliquid sit detractum; sed decernere de peccato, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus* » (1).

Où donc M. Tissot a-t-il pu voir, dans cette décrétale, que : « le prince tient sa puissance du pape » ? Mais Innocent III affirme précisément le contraire, quand il dit qu'il n'a nullement l'intention d'empiéter sur la juridiction temporelle du roi de France, et qu'il se réserve uniquement *de décider sur le péché,* et d'éclairer la conscience des princes, comme c'est son droit et son devoir.

(1) Decret. Greg., lib. II, tit. I, c. 13.

Quant à l'intervention du Pape pour faire cesser les hostilités entre les rois de France et d'Angleterre, elle est pleinement justifiée par le droit public de l'époque et les circonstances au milieu desquelles se produisait cette guerre. C'est un fait notoire et généralement reconnu, que les papes étaient alors souvent choisis par les souverains eux-mêmes, pour garants de leurs traités et pour arbitres de leurs différents; et que pour ce qui regardait les croisades, les princes étaient satisfaits de voir les souverains Pontifes à la tête de ces expéditions, afin que tout y fut conduit avec plus d'ensemble et plus de respect pour la religion.

Un tel concours de circonstances autorisait naturellement le Saint-Siège à intervenir dans une multitude d'affaires temporelles, avec le consentement au moins tacite des souverains. Est-il donc étonnant qu'en de pareilles conjonctures, Innocent III ait cru pouvoir prendre le ton de l'autorité, pour mettre fin à de funestes divisions, qui pouvaient causer un si grand préjudice à l'Église et à l'État ?

On trouve dans le décret de Gratien le principe de la distinction et de l'indépendance réciproque des deux puissances, chacune dans leur sphère, énoncé en plusieurs endroits, et expliqué par les témoignages de l'antiquité les plus décisifs.

Le pape Gélase, parlant à l'empereur Anastase, s'exprime en ces termes : « [a] *Duo sunt, imperator Auguste, quibus principaliter hic mundus regitur : auctoritas sacra Pontificum, et regalis potestas* » (1).

Le pape Nicolas 1er, dans une lettre à l'empereur Michel Paléologue, établit le principe de l'union mutuelle et de la distinction du sacerdoce et de l'empire : « [b] *Reges Pontificibus pro æternis, et Pontifices regibus pro temporalibus indigent : nec imperator jura Pontificis, nec Pontifex jura regia usurpet* » (2). On voit par là combien est étrange l'assertion de M. Tissot, qui attribue à Gratien la doctrine erronée de la confusion des deux pouvoirs !

A l'appui de ce qu'il avance ensuite relativement au droit de déposer les souverains, et de délier leurs sujets du serment de fidélité, M. Tissot invoque deux faits, empruntés l'un à Gratien, l'autre aux Décrétales de Grégoire IX : il s'agit de la déposition de

(a) « Il y a, empereur très auguste, deux puissances qui gouvernent ce monde : l'autorité sacrée des Pontifes, et la majesté royale. »

(1) Decret. Grat. Dist. 96, c. 10.

(b) « Les rois ont besoin des Pontifes pour les choses éternelles, et les Pontifes des rois pour les choses temporelles ; le roi ne doit pas usurper les droits du Pontife, ni le Pontife ceux du roi. »

(2) Dist 10, c. 8 ; Dist. 96, c. 6.

Childéric par le pape Zacharie, et de celle de Frédéric II, prononcée, en 1245, par le pape Innocent IV, dans le premier concile général de Lyon. Mais ces faits, et beaucoup d'autres semblables, s'expliquent par le droit public en vigueur au moyen-âge, et par l'accord des nations chrétiennes à voir dans le Pape le juge suprême de la chrétienté.

Nous hésitons d'autant moins à nous rattacher à cette interprétation, exposée, comme on le sait, pour la première fois, avec éclat et solidité par Fénelon, qu'elle a été récemment honorée du plus haut suffrage.

Recevant une députation de l'Académie de la religion catholique, le 25 juillet 1871, Pie IX rectifia en ces termes les fausses interprétations du dogme de l'infaillibilité : « Dans la variété des questions qui surgissent, il importe surtout de repousser les tentatives de ceux qui cherchent à fausser l'idée de l'infaillibilité pontificale. Entre les erreurs répandues à ce sujet, l'une des plus venimeuses est celle qui représente l'infaillibilité comme renfermant le droit de déposer les souverains et de délier les peuples de l'obligation de leur rester fidèles. Ce droit a été, en des circonstances suprêmes, exercé par les souverains Pontifes, mais il n'a rien de commun avec l'infaillibilité. Sa source n'était pas l'in-

faillibilité, mais l'autorité pontificale. D'après le droit public alors en vigueur et par l'accord des nations chrétiennes qui voyaient dans le Pape le juge suprême de la chrétienté, cette autorité s'étendait jusqu'à juger, même civilement, les Princes et les Etats.

« La situation présente est tout autre : la mauvaise foi seule peut confondre des choses et des temps si divers, comme si le jugement infaillible sur un point de la révélation avait quelque affinité avec un droit que les papes, sollicités par le vœu des peuples, ont dû exercer lorsque le bien commun l'exigeait. Le dessein de ceux qui répandent une idée aussi absurde et à laquelle nul ne songe aujourd'hui, le souverain Pontife moins que personne, est assez clair. On cherche des prétextes, même les plus frivoles, les plus éloignés du vrai, pour exciter les Princes contre l'Eglise. » (1)

Il est inutile de rien ajouter à ce témoignage, car il répond péremptoirement à toutes les assertions fausses et malveillantes de M. Tissot sur ce grave sujet.

(1) *Actes et Paroles de Pie IX*, par A. Roussel, rédacteur de *l'Univers*. Paris, Palmé, 1874, p. 79.

2° Le titre de ceux qui exercent le pouvoir n'est-il pas autre chose que la force, selon la doctrine canonique?

TEXTE DE M. TISSOT. — « Que devient la souveraineté du peuple dans ce système? Elle n'existe pas; elle ne semble même pas soupçonnée. Le peuple souverain, maître de lui-même! Mais c'est là une idée monstrueuse aux yeux de quiconque pense que l'humanité se compose de deux catégories, celle, en très petit nombre, qui est faite pour la domination, qui en a reçu la mission du ciel ou de l'Eglise, et celle, incomparablement plus grande, qui est destinée de par la nature des choses, par la Providence, par la loi divine, à obéir à la première. Et quel est le titre de celle-ci à la domination? La force : *Omnis potestas a Deo*. Sans doute, il y a aussi une force dans le peuple; mais elle est sans cohésion, sans lumière et sans règle : elle est essentiellement désordonnée; abandonnée à elle même, elle n'est propre qu'à renverser et point à édifier. Son rôle est donc celui de la subordination et de l'obéissance : « *populus docendus, non sequendus; non debet præire, sed subsequi* » (1).

OBSERVATIONS. — Sans nul doute, la souveraineté du peuple, entendue au sens de J.-J. Rousseau et

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 126.

de toute l'école révolutionnaire, ne saurait être admise par le droit canon, pas plus que par la saine raison. Est-ce à dire pour cela que, selon la doctrine catholique, le peuple soit absolument exclus de toute participation à la souveraineté nationale? Ne peut-il pas être regardé comme le canal par lequel le pouvoir dérive de Dieu, et revêt une forme concrète? N'est-ce point là ce qu'enseignent tous les grands maîtres de la théologie catholique, S. Thomas, Suarez et Bellarmin? Avec quelle largeur d'idée et quelle hauteur de vue ils traitent cette difficile question du pouvoir!

On pourrait même, nous en avons fait la remarque, abuser de leurs paroles, si l'on ne se reportait au temps où ils écrivaient. Aujourd'hui, en effet, après les théories révolutionnaires de la fin du siècle dernier, après tous les excès et toutes les secousses sociales dont nous avons été témoins, et qui ont ébranlé jusque dans ses fondements le principe d'autorité, il importe de s'exprimer sur ce point avec une prudente réserve, afin de ne pas exciter follement les passions populaires.

La thèse des scolastiques du moyen-âge n'en reste pas moins très plausible et très orthodoxe : le pouvoir descend originairement de Dieu, et réside dans la nation qui le transmet à celui ou à

ceux qui doivent l'exercer. La nation peut modifier le pouvoir dans ses formes secondaires et accidentelles, mais non le transformer dans son essence; car, dans cette essence, il vient de Dieu, et il est immuable comme Dieu lui-même (1).

Quand M. Tissot prétend que, selon la doctrine de l'Eglise, la force est le seul titre de ceux qui exercent le pouvoir, et qu'il en donne pour preuve le texte évangélique, « *Omnis potestas a Deo,* » il abuse singulièrement de la bonne foi du lecteur. Peut-on, en vérité, dénaturer avec plus d'impudence l'enseignement catholique? Quel rapport y a-t-il entre les paroles de l'apôtre saint Paul, et la traduction fantaisiste de M. Tissot? Tout pouvoir vient de Dieu, en ce sens que les dépositaires de l'autorité, ici-bas, sont les représentants de Dieu, Maître suprême de l'univers. C'est à ce titre seulement qu'ils ont droit de commander et d'exiger l'obéissance : « *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* » Qu'y a-t-il de commun, encore une fois, entre cet enseignement et l'axiôme bien connu de nos jours : la force prime le droit?

Non, l'Eglise n'a jamais confondu la force avec le droit : elle a toujours, au contraire, pris en main

(1) Voir plus haut, p. 12-17.

la cause de la victime et de l'opprimé contre les tyrans et les persécuteurs.

Les paroles citées par M. Tissot sont empruntées à une lettre du pape Célestin aux Evêques de la Pouille et de la Calabre : « *Populus non debet præire, sed subsequi : populus docendus, non sequendus.* » Mais elles se rapportent aux élections ecclésiastiques, au pouvoir religieux, et non point à la société civile. L'application qu'en fait M. Tissot est tout-à-fait fausse et détournée de son sens véritable; car un des caractères essentiels qui distinguent la transmission des pouvoirs dans la société religieuse et dans la société civile, consiste précisément en ce que, dans la première, le pouvoir vient directement et immédiatement de Dieu, tandis que dans la seconde, il passe en quelque sorte par l'intermédiaire du peuple, *mediante populo,* suivant la formule des grands Docteurs du moyen âge. Voilà pourquoi la constitution de l'Eglise ne peut pas changer dans son essence, dans sa forme substantielle, tandis que les constitutions des sociétés civiles sont sujettes au changement, et peuvent varier d'une forme à l'autre, pourvu que les principes essentiels et nécessaires à l'ordre social soient sauvegardés.

Au reste, ces paroles du pape Célestin : « *Po-*

pulus docendus, non sequendus, » ne seraient-elles pas bonnes à méditer aujourd'hui, et nos législateurs ne devraient-ils pas s'inspirer de leur esprit? La doctrine de la souveraineté du peuple, poussée jusqu'à ses derniers excès, jusqu'au mandat impératif, n'est-elle pas la source de nos continuelles et incessantes révolutions? Oui, le peuple doit être instruit, éclairé, moralisé, avant d'être écouté : en dehors de là, le suffrage universel n'est autre chose que la souveraineté du nombre, de la force et de la matière, et même, comme l'a dit le vénérable Pie IX, le mensonge universel.

---

§ XII. — LE DROIT CANON ET LE DROIT PÉNAL.

1° *Est-il vrai que, s'il s'agit de procéder contre les hérétiques, tous les témoignages sont bons à recueillir?* (1).

Observations. — En preuve de son assertion, M. Tissot invoque un texte du décret de Gratien : « *infames possunt accusare hæreticos* » « les infâmes mêmes sont entendus ; » mais il se trouve que M. Tissot a supprimé, par inadvertance ou autrement, un mot important qui change absolument le sens de la phrase. Nous avons consulté trois éditions différentes du décret de Gratien, l'édition de Venise, de Lyon, et celle qui a été publiée par l'abbé Migne; or, toutes les trois citent ainsi ce passage extrait d'une lettre du pape Denys: « *infames non possunt accusare hæreticos* » « les infâmes ne sont pas admis à porter témoignage contre les hérétiques »

On le voit, en supprimant la négation, M. Tissot fait dire au droit canon le contraire de ce qu'il avance.

(1) *Introd.*, liv. Ier., p. 129.

2° Le droit canon n'a-t-il exercé aucune heureuse influence sur la procédure criminelle ? (1).

Observations. — La procédure d'enquête repose sur le témoignage : or, tous les criminalistes ont loué le droit canonique d'avoir ramené à sa véritable valeur la preuve testimoniale en la régularisant, et cet élément de preuves fait encore le fondement de notre procédure. L'enquête par commission remplaça les différents modes de procédure, plus ou moins barbares, qui étaient trop longtemps restés en vigueur ; et l'Eglise, en adoptant la preuve testimoniale, fit rentrer la justice dans la véritable voie, celle qui conduit le plus sûrement à la vérité des faits. Voilà le progrès accompli par le droit canon.

Le quatrième Concile de Latran a tracé des règles de procédure fondées à la fois sur la science et sur l'équité, dans un temps où la science avait péri et où l'équité était sans cesse méconnue et foulée aux pieds. Pour bien comprendre le mérite des sages innovations judiciaires introduites par l'Eglise, il faut se reporter à la barbarie des temps féodaux : dans les cours séculières, le duel judiciaire ou jugement de Dieu était seul en usage ; dans les cours de

(1) *Introd.*, liv. Ier, p. 130 et suiv.

chrétienté, c'étaient la purgation canonique et les épreuves de l'eau et du feu.

Innocent III fit sortir le monde judiciaire de sa longue enfance, par le célèbre décret, *Qualiter et quandò*, solennellement promulgué dans le Concile de Latran. Il interdit aux prêtres d'une manière absolue de prêter aux épreuves le concours de leurs bénédictions et de leurs prières. Il renouvela la prohibition des duels judiciaires, déjà plusieurs fois condamnés par les Papes. En enlevant à ces différents actes le caractère religieux dont ils avaient été revêtus, sans que jamais l'Eglise y ait consenti, l'illustre Pontife les dépouillait de leur prestige, et travaillait efficacement à leur abolition, car ils n'étaient plus rien aux yeux du peuple, s'ils cessaient d'être des attestations émanées du ciel.

3° *Le droit canon renferme-t-il des textes contradictoires, à propos de l'hérédité du péché originel?*

Texte de M. Tissot. — « Contrairement aux notions les plus évidentes en matière d'imputabilité et de responsabilité pénale, le droit canon affirme que l'enfant qui vient de naître n'est pas seulement sujet à la peine qu'ont méritée nos premiers parents, mais qu'il est coupable aussi de la faute qu'ils ont commise : *Parvuli non solum culpam, sed*

etiam pœnam a parentibus trahunt. Et cependant on dit ailleurs : *Vitia parentum filiis non imputantur.* — *Non parentum sed propria culpa quemque condemnat.* — *Iniquitates parentum filiis obesse non possunt.* Que devient alors l'hérédité du péché originel? » (1)

Observations. — La doctrine de l'Eglise en matière d'imputabilité et de responsabilité morale repose sur le principe de la solidarité; or ce principe est universellement admis et reconnu : l'hérédité du péché originel en est une application dans l'ordre surnaturel et révélé. Le texte allégué par M. Tissot est extrait d'un Concile de Carthage, célébré en 418; il est dirigé contre ceux qui niaient l'efficacité du baptême, et prétendaient que l'âme de l'enfant n'était pas souillée de la tache originelle. N'est-il pas logique, au contraire, que la faute soit héréditaire aussi bien que la peine, puisque la seconde est la conséquence de la première?

Mais pour entendre cette hérédité selon qu'elle doit l'être, il faut connaître ce qui caractérise le péché originel, et le distingue des autres péchés. Or, le péché originel est très justement appelé par la théologie un *péché de nature,* et le péché actuel *un péché de la personne.* Si M. Tissot

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 133.

s'était donné la peine d'ouvrir un traité élémentaire de théologie, il y aurait trouvé cette distinction, et ne se serait point alors étonné que « toutes les fautes et tous les crimes que les parents peuvent commettre » ne soient pas héréditaires au même titre que le péché originel. Le péché originel se communique et se transmet avec la nature, tandis qu'il ne saurait en être ainsi du péché personnel, puisque la personne est absolument incommunicable et intransmissible. Il n'est donc pas étonnant, le moins du monde, que le péché originel soit héréditaire et que les péchés actuels ne le soient point.

Les textes que M. Tissot rapproche du canon du Concile de Carthage, pour les lui opposer, ne renferment aucune contradiction, car le premier se rapporte au péché originel, et les autres aux péchés actuels. Nous ne nions point, sans nul doute, qu'il n'y ait au fond de la transmission de la faute d'Adam à toute sa postérité, un mystère qui surpasse la raison humaine, mais nous nions absolument qu'il y ait rien là de contradictoire et d'absurde; encoro faut-il, pour cela, exposer la doctrine catholique suivant les enseignements de l'Eglise, et non point selon les caprices de l'imagination et les inspirations de la haine.

4° Le droit canon assimile-t-il, à tort, ceux qui laissent commettre un crime, ou qui y consentent, aux auteurs mêmes du crime?

Texte de M. Tissot. — « En thèse générale, le droit canon assimile ceux qui laissent commettre un crime, qui y sont consentants, aux auteurs mêmes du crime : « *facientes et consentientes plecti debent pari pœnâ. Facinori qui non obstat consentit.* » Le moindre défaut de cette solution est la confusion de la morale et du droit, prenant la morale pour le droit, et le for intérieur pour l'extérieur » (1).

Observations. — M. Tissot se trompe étrangement; il ne s'agit point ici d'une thèse générale, mais au contraire d'un cas particulier et exceptionnel, d'un délit très grave. Voici le texte de la Décrétale d'Alexandre III, qui a pour but de protéger les clercs contre les violences et les persécutions: « *De percussione Clerici* » : (*) « *Ne autem solos violentiæ hujusmodi auctores aliquorum præsumptio existimet puniendos, facientes et consentientes pari pœnâ plectendos catholica con-*

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 134.

(*) « Afin qu'on ne présume point que ceux-là seulement doivent être punis qui commettent des actes de violence, l'autorité ecclésiastique condamne également ceux qui s'en rendent coupables et ceux qui y consentent. »

demnat auctoritas. » Or ces paroles doivent être entendues dans le sens indiqué par la Glose : « ([b]) *Qui clericum verberat et verberare facit, vel consentit cooperando, vel qui auctoritatem habet ex officio, et non prohibet, si potest, excommunicatur; et sic nota quod facientes et consentientes par pœna constringit.* »

Il en est de même de l'autre texte : « ([c]) *Facinori qui non obstat consentit;* » il doit être interprété ainsi : « *Cum potest et debet obstare, consentit; aliàs non.* »

On le voit, tous les actes énumérés ici sont des actes extérieurs et obligatoires; ils peuvent donc être légitimement atteints par la peine ecclésiastique. Il n'y a aucune confusion entre la morale et le droit, le for intérieur et extérieur, selon que le prétend M. Tissot; mais il s'agit uniquement du droit pénal et du for extérieur. Le sens moral ne dit-il pas que celui qui a, non seulement le pouvoir, mais le devoir de s'opposer à un crime, et ne le fait pas, se rend par là même coupable de ce crime?

([b]) « Celui qui frappe un clerc et le fait frapper, ou bien consent à cet acte en y coopérant, ou encore celui qui, étant représentant de l'autorité, ne s'y oppose pas quand il le pourrait, doit être excommunié; c'est en ce sens que la même peine frappe les auteurs d'une action mauvaise et ceux qui y consentent. »

([c]) « Celui qui ne s'oppose pas à un crime y consent, lorsqu'il peut et doit s'y opposer. »

Au surplus, l'essence de la moralité ne réside-t-elle pas dans l'intention, dans la volonté? Et si l'on veut ériger cette doctrine en thèse générale, n'est-elle pas rigoureusement et absolument vraie? N'est-elle pas l'application du principe fondamental de la morale évangélique?

5° *Est-ce à tort que le droit canon a porté la peine de l'homicide contre celui qui provoque l'avortement?*

Texte de M. Tissot. — « Il n'est pas difficile de reconnaître les traces funestes du dogme dans la peine de l'homicide portée contre celui qui provoque l'expulsion d'un fœtus qui serait doué de la vie humaine (*si conceptum erat vivificatum animal rationale; aliàs non*). Nous ne parlons pas, bien entendu, de ce qu'il y a d'erroné physiologiquement et psychologiquement dans cette distinction; c'est là une toute autre question. » (1)

Observations. — Nous ne voyons pas, en vérité, une trace quelconque du dogme dans cette décrétale d'Innocent III : « *Qui dat causam abortioni, homicida est, si conceptum erat vivificatum animal rationale; aliàs non* » : elle n'est que l'expression du droit naturel, et de la morale la plus élémentaire. L'enfant dans le sein de sa mère a

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 135.

droit à la vie qu'il possède déjà, et le précepte « *non occides* » le garantit et le protège contre les agressions, quelles qu'elles soient, dont il pourrait être l'objet. L'avortement n'est-il pas puni et réprimé par la loi civile elle-même?

Quant à la distinction entre le *fœtus* animé et inanimé, elle était alors reçue généralement dans toutes les écoles; il n'est donc pas étonnant que le droit canon l'ait adoptée, et c'est à la fois une dérision et une injustice que de lui en faire un reproche.

Aujourd'hui, il est généralement admis que le fœtus est animé dès le premier moment de la conception, et le droit canon s'est conformé à cet enseignement. Aussi, dans la récente bulle *Apostolicæ sedis* sur les censures, l'excommunication frappe d'une manière générale « *procurantes abortum, effectû secuto* ». — Auparavant on lisait : « *procurantes abortum fœtus animati* » (1). La distinction entre le fœtus animé et inanimé a donc disparu de la legislation ecclésiastique, et la décision d'Innocent III s'applique à tous les cas.

(1) Voir l'excellent opuscule *l'Embryotomie*, par le R. P. Eschbach, supérieur du Séminaire français à Rome Paris, Palmé.

§ XIII. — LE DROIT CANON ET LA LIBERTÉ RELIGIEUSE.

1° *La doctrine de la souveraineté du Pape est-elle la négation du droit public et privé?* (1)

Observations. — M. Tissot se plaît à parler de l'omnipotence du pape, et il n'y a point d'omnipotence papale. La plénitude de la puissance spirituelle que l'Homme-Dieu a mise dans l'Église, pour le salut des âmes et pour le bon ordre de son royaume en ce monde, est confiée à saint Pierre et à ses successeurs ; mais ce pouvoir n'est pas du tout sans limites. Il est limité par les verités révélées, par la loi divine, par la divine constitution de l'Eglise; et il l'est encore par le but pour lequel il existe, qui est l'édification et non la destruction de l'Eglise, et par cette doctrine divinement révélée que, s'il y a un ordre ecclesiastique, il y a aussi un ordre civil; que, à côté de la puissance spirituelle s'élève une puissance temporelle qui vient de Dieu, qui est suprême dans son ordre, et à la-

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 137 et suiv.

quelle, dans toutes les choses moralement licites de cet ordre, obéissance est due par devoir de conscience.

Les peuples peuvent se donner la forme de gouvernement qui assure le mieux l'ordre public, le développement de leur génie national, et leur défense contre les ennemis de l'intérieur et de l'extérieur. Or, le pape se reconnaît-il le droit absolu et divin d'intervenir dans le règlement de ces questions, d'imposer telle forme de gouvernement, de tenir en tutelle les chefs d'Etat dans l'exercice de leurs fonctions purement politiques? Assurément non; car le pouvoir civil est indépendant dans la sphère qui lui est propre. Tel a toujours été l'enseignement de l'Eglise : déjà, au quatrième concile de Latran, elle s'exprimait en termes formels à ce sujet : « (*) *Sicut volumus, ut jura clericorum non usurpent Laïci, ità velle debemus, ne clerici jura sibi vindicent Laïcorum. Quòcircà universis cleri-*

(*) « De même que nous voulons que les laïques n'usurpent point les droits des clercs, ainsi nous devons également vouloir que les clercs n'empiètent point sur les droits des laïques. C'est pourquoi nous défendons à tous les clercs d'étendre, sous prétexte de la liberté de l'Eglise, leur juridiction au détriment de la justice civile; mais nous leur ordonnons de se conformer aux lois et aux coutumes approuvées, et de rendre d'une manière équitable à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

cis interdicimus, ne quis prætextu libertatis Ecclesiasticæ suam de cætero jurisdictionem extendat in præjudicium justitiæ sæcularis, sed contentus existat constitutionibus scriptis, et consuetudinibus hactenùs approbatis, ut quæ sunt Cæsaris reddantur Cæsari, et quæ sunt Dei Deo rectâ distributione reddantur » (1).

Peut-on désirer un témoignage plus explicite en faveur de la distinction des deux puissances, et de leur indépendance réciproque en ce qui les concerne exclusivement?

Ce que nous voulons démontrer, c'est que les enseignements de l'Église sont favorables aux gouvernements, au développement d'une sage liberté, et qu'ils assurent le bonheur et la prospérité des peuples. Jésus-Christ formula les devoirs des gouvernants et des gouvernés lorsqu'il dit à ses disciples : « Vous savez bien que les princes dominent sur les nations, et que ce sont les plus grands qui exercent les premières fonctions. Eh bien ! il ne faut pas qu'il en soit ainsi parmi vous. Celui qui voudra devenir le plus grand d'entre vous, celui-là devra se faire votre serviteur. C'est alors qu'il ressemblera au Fils de l'Homme, qui n'est pas venu

(1) Conc. Later., IV, c. 42.

pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie, afin d'en racheter un grand nombre. »

Il y avait là une définition toute nouvelle du rôle de la société politique : que le roi est fait pour son peuple, et non le peuple pour le roi. Cette maxime a toujours été enseignée par les théologiens.

Synésius va nous montrer la brillante destinée d'un roi : « Le vrai caractère de la dignité royale est de faire du bien à tout le monde ; et un roi doit ressembler au soleil, qui, étant la source de la lumière, ne se lasse jamais de luire ni de répandre ses rayons par toute la terre (1). »

Saint Grégoire le Grand enseigne aux rois à quelle fin Dieu leur a donné l'empire : « Sachez, ô grand empereur, écrivait-il à Maurice, sachez que la souveraine puissance est accordée d'en haut afin que la vertu soit aidée, que les voies du ciel soient élargies, et que l'empire de la terre serve à l'empire du ciel » (2)

(1) Recte autem dixit sanctum (regem). Non solum enim regnat, sed etiam sancte regnat. Quid est sancte regnat? pure... Ille autem principatus est purus et sanctus. Neque enim fraus, neque aliquid ejusmodi, illud judicium corrumpit et circumvenit, sed est purum, sincerum, quacumque puritate fulgens: clarius resplendens ineffabili gloria. — In Ps. XLVII, Homelia, p. 364.

(2) Ad hoc potestas Dominorum memorum pietati cœlitus data est super omnes homines, ut qui bona appetunt, adjuventur, ut cœlorum via largius pateat, ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur. — Greg. magnus, *Epist. 62 ad imperat. Mauricium*, lib. 2, indict. II.

« Ce ne sont pas les peuples, dit saint Ambroise, qui ont été faits pour les rois, mais plutôt les rois qui ont été faits pour les peuples. Dans le dessein de Dieu, les princes sont bien plus aux sujets que les sujets ne sont aux princes : Maxime qui, bien loin de déroger à la grandeur des souverains de la terre, ne sert, au contraire, qu'à la relever et à lui donner plus d'éclat ; car qu'y a-t-il de plus grand et de plus approchant de Dieu, que d'être destiné pour la félicité publique et pour le bonheur de tout un empire ? Les privilèges des monarques ne sont que des charges ; ils ont plus de devoirs à remplir, un compte plus rigoureux à rendre à Dieu. Le prince doit bien méditer qu'il n'est pas dispensé des lois ; mais que lorsqu'il cesse de leur obéir, il semble en dispenser tout le monde par l'autorité de son exemple. » (1)

« Prenez garde, dit saint Bernard aux princes, prenez garde que les plaisirs des sens et l'amour de la gloire humaine ne vous ferment le chemin qui conduit au royaume céleste... Quoi de plus déplorable que de vous voir exclus du royaume éternel, après avoir régné quelques jours sur la terre ! Voulez-vous régner dans le ciel ? soulagez les pauvres,

(1) Cité et traduit par Bourdaloue, deuxième dimanche après Pâques, 1re partie.

les malheureux, les captifs. Le Roi des rois vous a établis princes sur la terre pour soutenir les bons, réprimer les méchants, pour défendre les pauvres, pour venger les outrages de ceux qui sont opprimés. En agissant ainsi, vous remplirez les devoirs sacrés d'un bon prince. »

Si nous passons à l'époque actuelle, nous retrouverons exactement la même doctrine : dans son Manuel de droit public ecclésiastique, le cardinal Tarquini, trop tôt enlevé par la mort à la science canonique dont il était un des plus fermes représentants, établit la thèse suivante avec sa précision et sa logique habituelle : « (*) *in rebus temporalibus, et sub respectu finis temporalis Ecclesia nihil potest in societate civili. Igitur societas civilis, licet ex catholicis conflata sit, in rebus temporalibus respectù finis temporalis, non est Ecclesiæ subordinata, sed plenè est independens.* » (1)

Il y a donc un droit public pour les princes et pour les peuples : l'Eglise n'a jamais refusé de le reconnaître et d'en proclamer l'existence.

On parle de résurrection du système théocratique

(*) « Dans les choses temporelles, et sous le rapport de la fin temporelle, l'Eglise n'a aucun pouvoir sur la société civile. C'est pourquoi la société civile, quand bien même elle se compose de catholiques, n'est pas subordonnée en cela à l'Eglise, mais elle en est pleinement indépendante. »

(1) Juris E[ci] publici Institutiones, ed. 5[a]. Romæ, 1877, p. 48, 49.

du moyen-âge. Mais quelle étrange ignorance de l'histoire suppose cette idée, que les temps passés et les systèmes de gouvernement, autrefois en vigueur, pourraient revivre dans le présent?

L'Eglise, immuable dans son essence, sait toujours se prêter à tout ce qu'exige la situation nouvelle des peuples et des états; à ses yeux, toutes les formes de gouvernement sont acceptables, pourvu qu'elles respectent et fassent respecter tous les droits: elle n'est inféodée à aucun régime politique. Pour craindre sérieusement qu'elle veuille et puisse ressusciter, dans leurs formes primitives, les choses des temps passés, il faut n'avoir qu'une connaissance bien superficielle de l'histoire du monde, et méconnaître singulièrement les voies de la Providence dans le développement de la société religieuse.

La direction actuelle de l'Eglise ne peut pas être mieux connue que par les actes solennels, et les faits publics qui émanent de son autorité. Or les concordats conclus au dix-neuvième siècle montrent la sagesse des Pontifes romains, et leur esprit de condescendance aux exigences des temps actuels. On sait, par expérience, que ce n'est jamais l'Eglise, la première, qui en vient à rompre ces traités publics et solennels.

« L'Eglise (selon que le disait le cardinal Antonelli

dans sa célèbre dépêche à Mgr Chigi, nonce à Paris, en réponse à un mémorandum du comte Daru, ministre des affaires étrangères, au sujet du concile du Vatican), l'église n'a jamais entendu et n'entend point exercer un pouvoir direct et absolu sur les droits politiques de l'Etat. Elle a reçu de Dieu la sublime mission de conduire les hommes, soit individuellement, soit réunis en société, à une fin surnaturelle. Elle a donc par là même le pouvoir et le devoir de juger de la moralité et de la justice de tous les actes, soit intérieurs, soit extérieurs, dans leur rapport avec les lois naturelles et divines. Or, comme toute action, quelle qu'elle soit, ordonnée par un pouvoir suprême, ou émanant de la liberté de l'individu, ne peut être exempte de ce caractère de moralité et de justice; ainsi advient-il que le jugement de l'Eglise, bien qu'il porte directement sur la moralité des actes, s'étend indirectement sur toutes les choses auxquelles cette moralité vient se joindre. Mais ce n'est pas là s'immiscer directement dans les affaires politiques qui, d'après l'ordre établi de Dieu et d'après l'enseignement de l'Eglise elle-même, sont du ressort du pouvoir temporel, *sans dépendance aucune d'une autre autorité.* »

Non, l'Eglise n'a jamais empiété sur les droits de

l'Etat; elle peut d'autant moins songer à le faire, qu'elle représente et professe, par son existence même, la distinction des deux pouvoirs. Considérée comme puissance spirituelle, et dans sa connexion immédiate avec le dogme, elle n'a, à proprement parler, qu'un seul grand principe politique, lequel certes n'est pas dangereux pour l'Etat, à savoir : que le pouvoir civil vient de Dieu, et qu'il faut lui obéir.

Les faits objectés par M. Tissot n'ont pas pour cause le dogme de l'infaillibilité ou le droit divin, mais plutôt la situation que l'opinion du monde chrétien faisait alors au Vicaire de Jésus-Christ. Si tous les peuples étaient aujourd'hui d'accord pour vénérer en sa personne, comme autrefois, leur Père commun dans l'ordre politique comme dans l'ordre spirituel, nul ne pourrait défendre au Pape de faire usage d'un pouvoir qui lui serait reconnu par la conscience universelle. Eh bien! ce pouvoir, les Pontifes romains l'ont exercé au moyen âge; et qui ne connaît les bienfaits de leur médiation à cette époque?

2° Le droit canon a-t-il jamais sanctionné une sorte d'esclavage de la glèbe, l'esclavage du clocher?

TEXTE DE M. TISSOT. — « Si le prince croyait

pouvoir sortir de ses Etats, voyager, il devrait sans doute y être autorisé par le souverain spirituel, comme le dernier de ses sujets, qui ne peut s'écarter de sa demeure, au moins du diocèse auquel il appartient, sans l'agrément de son seigneur spirituel : *clericus vel laicus sine jussione Episcopi non peregrinetur*. C'est une sorte d'esclavage de la glèbe, l'esclavage du clocher. » (1)

Observations. — M. Tissot appuie cette plaisanterie de mauvais goût sur un canon d'un Concile de Laodicée, célébré dans le quatrième siècle ; mais il se trouve que le texte a été faussé.

Recourons, en effet, à la langue originale, au grec, et nous n'y verrons aucune mention du laïque, mais seulement du prêtre ou du clerc : « ιερατικον η κληρικον »

Il s'agit donc ici d'un règlement disciplinaire imposé seulement au clergé par l'évêque ; et ce règlement fait encore partie de la discipline ecclésiastique actuellement en vigueur dans la plupart des diocèses.

Que devient ce prétendu esclavage du clocher, inventé à plaisir par M. Tissot !

(1) *Introd.*, liv. I, ch. XII, p. 147-148.

3° ***Les huit premiers conciles sont-ils essentiellement dogmatiques, et nullement disciplinaires ?*** (1)

Observations. — Parmi les huit premiers conciles, deux seulement ne se sont point occupés de discipline, le deuxième et le troisième de Constantinople.

Le Concile de Nicée renferme vingt canons disciplinaires : le premier de Constantinople en contient également plusieurs ; les Pères de ce Concile le déclarent expressément eux-mêmes : « *ad rectè constituendum et ordinandum statum et disciplinam Ecclesiarum certos canones statuimus.* »

Le Concile d'Ephèse décréta aussi plusieurs canons disciplinaires pour réprimer la faction de Nestorius qu'il avait déposé ; celui de Chalcédoine en édita trente, le second de Nicée vingt-deux, et le quatrième de Constantinople vingt-sept.

Voilà comment les huit premiers Conciles ne furent point disciplinaires ! Voilà comment on écrit l'histoire !

4° ***Le droit d'asile fut-il plus nuisible qu'utile à la société ?*** (2)

Observations. — Le droit d'asile eut sa raison d'être, et fut dans les temps barbares un véritable

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 150.
(2) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 151.

bienfait : il prévenait une multitude d'excès de vengeance et de cruauté, alors que la justice n'était pas organisée.

Sans doute on a pu abuser de ce droit comme on abuse des meilleures institutions ; mais l'Eglise a été la première à limiter le droit d'asile, à le restreindre, en exceptant un certain nombre de crimes auxquels il ne devait pas s'étendre.

Dès le commencement du seizième siècle, le Pape Jules II écrit aux évêques anglais que ceux qui seraient coupables des crimes de lèse-majesté, d'homicide, ou de vol sur les grands chemins, devraient être retirés de force des Églises où ils se seraient réfugiés.

Un Concile de Cologne, célébré en 1536, permet d'arracher des autels les voleurs publics, les homicides volontaires, ceux qui commettent des larcins dans les églises et les cimetières, enfin tous les criminels dangereux pour la société.

---

§ XIV. — LE DROIT CANON ET LE CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE.

Les objections que présente ici M. Tissot ne sont point nouvelles; elles ont été réfutées depuis longtemps par Mgr Pavy, dans ses lettres sur le célibat ecclésiastique, adressées au comte d'Hautpoul, gouverneur général de l'Algérie. Aussi bien, nous ne saurions mieux faire que d'emprunter quelques lignes à l'éloquent évêque d'Alger :

« Qui a fondé le célibat ecclésiastique? Nous répondons : Notre Seigneur Jésus-Christ l'a inspiré; les Apôtres l'ont pratiqué et ont commencé à l'établir; l'Eglise, et en particulier l'Eglise romaine, l'a définitivement institué dès les premiers siècles.

« Que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait inspiré le célibat ecclésiastique, c'est ce qu'il est facile de voir dans les éloges qu'il donne à la virginité, dans l'exhortation qu'il fait à ses apôtres de renoncer à leurs femmes, et dans les récompenses qu'il leur promet, en échange de ce sacrifice.

« Que les apôtres aient établi le célibat ecclé-

siastique, c'est ce qui est manifestement prouvé soit par les paroles de l'apôtre, soit par l'enseignement de la tradition. Saint Paul proclame les inconvénients du mariage qui partage le cœur des époux, glorifie la liberté du célibat qui permet de ne plaire qu'à Dieu, prêche la virginité comme une condition meilleure, forme le désir que tous les chrétiens de son temps restent libres comme lui-même, et engage les époux chrétiens à garder la continence, principalement lorsqu'ils doivent vaquer à l'oraison. Ajoutons encore un mot de lui, mot qui appartient à la langue si gracieuse de la mysticité : « Je vous aime avec jalousie pour Dieu ; je vous ai fiancée comme une vierge pure au Christ, votre unique époux » (1). Et celui qui prêchait une telle doctrine aux fidèles, n'aurait pas cherché à l'établir parmi les prêtres? Voyons donc. Il dit en termes exprès : « Il faut que l'évêque soit irrépréhensible.... qu'il soit pur.... que les diacres soient également pudiques (2); il faut que l'évêque soit sans crime, continent » (3) : paroles que l'apôtre entend comme l'antiquité, et que la tradition entière entend, après lui et après elle, de la continence dans le

(1) II Cor., II, 2.
(2) I Tim., III, 2-8.
(3) Tit. I, 7, 8.

mariage. Inutile de dire que la prêtrise se trouve implicitement comprise dans ce titre d'évêque, parce que, dans les premiers temps, soit à cause de la pénurie des sujets, soit à cause du petit nombre des fidèles, et de la distance où se trouvaient les unes des autres les naissantes communautés ou paroisses chrétiennes, on donnait souvent le double caractère de prêtre et d'évêque à celui qui y présidait.

« Mais nous insistons avec la tradition tout entière, pour conclure de ces paroles que le célibat ecclésiastique a été introduit par les apôtres. Origène, après avoir cité les paroles de saint Paul sur la continence des époux, en conclut que le sacrifice perpétuel ne peut être offert que par celui qui a fait vœu d'une chasteté perpétuelle. Saint Jérôme (1), et même le triste concile *in Trullo* (2), déclarent que le célibat est une institution apostolique. Le second concile de Carthage le dit plus énergiquement encore (3). Ce que nous pouvons ajouter, c'est que, par respect pour les

(1) C'est la base de ses raisonnements, dans son admirable traité contre Jovinien.

(2) « *Quoniam in Apostolicis canonibus dictum est.* » (Labb., t. VI, p. 1164.)

(3) « *Quod Apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus; ab universis episcopis dictum est ut episcopi, presbyteri et diaconi etiam ab uxoribus se abstineant.* »

paroles de l'apôtre, le fameux concile *in Trullo*, tout en se relâchant partiellement, pour les Grecs, sur la discipline du célibat, ne permet point aux prêtres de se marier après leur ordination, et exige de plus que les évêques gardent le célibat. Ces règlements durent encore aujourd'hui, malgré le schisme, et on les déclara fondés sur la tradition apostolique.

« Rien n'est donc plus certain que cette proposition : Notre-Seigneur Jésus-Christ a inspiré le célibat ecclésiastique, les apôtres l'ont pratiqué et ont commencé à l'établir, et, par conséquent, rien de plus ridicule que l'affirmation, mille fois répétée, de son étabblissement par saint Grégoire VII, ou même par les conciles de Latran et de Trente. Il n'y a pas, en histoire, d'erreur plus révoltante que cette assertion. » (1)

M. Tissot ne craint pas de renouveler cette assertion que le grand Evêque d'Afrique qualifie à juste titre, « d'erreur révoltante. » Il falsifie les textes; c'est ainsi qu'il cite un fragment d'une Décrétale d'Innocent III en la dénaturant : « *Orientales in superioribus ordinibus matrimonio jam contracto utantur.* » Or, le texte

(1) *Du Célibat ecclésiastique*, par Mgr Pavy, évêque d'Alger, 1 vol. in-8. Paris, Lecoffre, 1852, p. 95 et suiv., 2e édition.

porte « *utuntur*, » et non « *utantur*; » la substitution du subjonctif à l'indicatif change totalement le sens des paroles. D'un côté, en effet, il s'agit d'une autorisation, d'une approbation explicite; de l'autre, de la constatation d'un fait, d'une simple tolérance. Or, jamais l'Église romaine n'a approuvé sur ce point la discipline de l'Église orientale; elle l'a uniquement tolérée, et c'est là le sens propre de la Décrétale d'Innocent III. Consulté sur cette question : le fils d'un prêtre grec peut-il être promu aux ordres dans l'Église latine? il répond affirmativement, pourvu toutefois qu'il n'y ait pas scandale : « *Si scandalum non obsistat.* » Puis il donne le motif de sa décision : « *Nos igitur attendentes quod Orientalis Ecclesia votum continentiæ non admisit, quoniam Orientales in minoribus ordinibus contrahunt, et in superioribus utuntur matrimonio contracto* » (1). On le voit, le Pape constate simplement ce fait, que dans l'Église orientale, les prêtres, mariés avant leur ordination, ne sont point obligés de se séparer de leurs épouses; mais il est loin de l'approuver et surtout de l'étendre à l'Eglise occidentale, comme le lui fait dire M. Tissot, à

(1) Greg. D. III, t. 23, c. 6.

l'aide d'un procédé que nous avons déjà eu l'occasion de signaler plusieurs fois.

Ce n'est pas tout encore : M. Tissot mêle indistinctement tous les textes. Il applique à l'Église occidentale des décisions qui n'ont été en vigueur que dans l'Église orientale : c'est ainsi qu'il rapporte d'une manière générale les paroles suivantes : « *Non in perpetuum, sed tempore oblationis a complexu suarum uxorum abstineant* ». Or ces paroles font partie du fameux décret du Concile *in Trullo* ou *Quini-sexte,* célébré en 691, et qui introduisit en Orient le relâchement de la discipline ecclésiastique sur le célibat des prêtres.

Nous ne saurions ici faire appel à tous les témoignages historiques qui démontrent l'antiquité de la discipline ecclésiastique sur ce point; qu'il nous suffise de citer la célèbre Décrétale du Pape saint Sirice, en 385 : « L'Espagne, dit Monseigneur Pavy, s'était fortement constituée dans la discipline du célibat ecclésiastique, depuis le Concile d'Elvire, célébré en 305; néanmoins près de cent ans après la publication de ces sages règlements, des désordres s'élevèrent en assez grand nombre, pour qu'Himère, évêque de Tarragone, dût en référer au Saint-Siège. La réponse de saint Sirice est admirable de force et de sagesse. Elle flétrit vigou-

reusement le scandale, ordonne aux évêques de le réprimer, réfute les mauvais prétextes sur lesquels s'appuyaient des clercs qui prétendaient vivre avec leurs femmes, et quelques-uns d'une manière plus libre encore; elle appelle cette conduite un crime, un déshonneur. Elle dit, entre autres choses : « Nous tous, prêtres et lévites de la nouvelle alliance, nous sommes obligés, *par la loi inviolable, à dater de notre ordination*, de garder la continence et la chasteté, afin que nos cœurs et nos corps, dégagés des objets terrestres, puissent offrir à notre Dieu des sacrifices qui lui soient agréables » (1). C'est en 385 que le pape saint Sirice parle de la *loi inviolable* du célibat, que quelques-uns, dans leur présomptueuse ignorance, attribuent, les uns aux Conciles et aux Papes du moyen-âge, et les autres, plus niaisement encore, au Concile de Trente.

« Remarquons-le bien, le pape Sirice ne fait pas la loi, il la rappelle comme une des obligations sacerdotales; il la venge, il la maintient; il n'en est pas l'auteur; il s'appuie, dans toute sa Décrétale, sur l'apôtre saint Paul; il déclare enfin que tout évê-

(1) « *Sacerdotes omnes atque Levitæ insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostræ sobrietati ac pudicitiæ et corda nostra mancipemus et corpora, dummodo per omnia Deo nostro, in his quæ quotidie offerimus sacrificiis, placeamus.* » (Decret. S. Siricii, c. 7. Labb., t. II, p. 1019.)

que, tout prêtre, tout diacre, qui seraient incontinents, s'ils résistent à son autorité, seront déchus de toute dignité ecclésiastique, et incapables de pouvoir approcher jamais des saints mystères; et ceux qui suivraient dans la suite leur exemple, seront indignes de commisération et d'indulgence. (1)

« L'année suivante, en 386, Sirice eut à répondre à une consultation des évêques d'Afrique; il réunit pour cela quatre-vingts évêques, et confirma la même doctrine, en s'appuyant sur l'autorité des Apôtres et des Pères, et en menaçant les prévaricateurs de l'excommunication et de la damnation éternelle. (2)

« En outre, il condamna Jovinien, moine apostat et marié; Jovinien! le plus grand adversaire du célibat ecclésiastique, avant que Luther, moine apostat et marié, et la réforme protestante, fussent venus lui en susciter par milliers.

« Quand Vigilance renouvela l'erreur de Jovinien, saint Innocent Ier reproduisit la fermeté de Sirice.

(1) « *Noverint se ab omni Ecclesiastico honore, quo indigni sunt, Apostolicæ sedis auctoritate defectos, nec unquam posse veneranda attrectare mysteria. Si quis deinceps talis fuerit inventus, jam nunc sibi omnem, per nos, indulgentiæ aditum intelligat observatum.* » (Labb., t. II, 1019.)

(2) « *Si quis ab hâc rationis canone voluerit evagari, sciat se a nostrâ communione seclusum et gehennæ pœnas habiturum.* » (Labb., t. II, 1029.)

C'est à nos évêques des Gaules, à saint Exupère de Toulouse, à Victrice de Rouen, qu'il adressa deux lettres dignes de son zèle et de sa science. Il appelle la discipline du célibat une législation divine ; il affirme que, dès le principe, le célibat a été mis en pratique ; il invoque l'autorité de saint Paul, il réfute les objections tirées de ses Epîtres ; il ordonne, enfin, de déposer les clercs indociles, et de maintenir, sans les élever jamais, ceux qui auraient péché avec moins de perversité et de scandale, pourvu qu'ils fussent pénitents et qu'ils eussent renvoyé leur femme (1). »

C'est ainsi que, l'histoire en main, l'illustre évêque d'Alger démontre que la loi du célibat ecclésiastique remonte aux premiers siècles de l'Eglise (2).

Après avoir entendu le témoignage de la science et de l'érudition, écoutons un hymne de triomphe à la doctrine qui a fait et qui perpétue le miracle de la chasteté, miracle inconnu et impossible aux doctrines opposées et séparées d'elle. Cet hymne a été récité, en paroles d'or et de feu, par la bouche la plus éloquente de ce siècle, par la bouche d'un prêtre et d'un moine :

(1) Labb., t. II, 1029.

(2) *Du célibat ecclésiastique*, par Mgr Pavy ; deuxième édition, p. 118 et suiv. Paris, Lecoffre, 1852.

« L'homme, pendant quatre mille ans, dit le Père Lacordaire, est resté sous la domination du sens dépravé, jusqu'à ce qu'enfin l'horloge de l'éternité sonna une heure ; et cette heure disait : Un Sauveur nous est né aujourd'hui, gloire à Dieu au plus haut du ciel, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. Rome était la tranquille maîtresse du monde ; elle avait rassemblé dans son sein tous les vices des générations qu'elle avait conquises ; elle avait élevé son Panthéon, où le Dieu de la dépravation avait aussi son image, ses prêtres et son encens.

« Un jour, quelques paysans, partis des vallées d'un pays sans renom, vinrent et allèrent frapper, de leur bâton de voyageur, à la porte du Panthéon. Elle s'ouvrit devant eux. Là, tous les dieux anciens étaient rangés, toutes les erreurs passées, tous les crimes fameux ; tous y régnaient, en marbre, en or et en ivoire. Nos paysans n'apportaient là, contre tous, qu'un cœur pur. Il fut le plus fort enfin. La chasteté planta au Panthéon son double signe, la croix d'abord, la chair de l'homme souffrant par une immolation volontaire, et à côté, l'image de la Vierge sans tache. Le triomphe était grand et nouveau. L'honneur et la publicité de la dépravation étaient remplacés par l'honneur et la publicité de la chasteté.

« Mais un sacerdoce est nécessaire au maintien comme à la propagation de toute sainte doctrine: Quel devait être le sacerdoce de la chasteté, sinon un sacerdoce de vierges? Telle était la prétention de la doctrine catholique; l'a-t-elle réalisée? A-t-elle créé par toute la terre, chez tous les peuples, une race de prêtres chastes, renonçant à ce qui avait paru, pendant quatre mille ans, à l'humanité, l'indispensable condiment de la vie? L'a-t-elle fait? Et, remarquez-le, ce ne sont pas des vieillards réduits par les glaces de l'âge à l'impuissance du mal, que la doctrine catholique choisit pour ses prêtres. Non, ce sont des jeunes gens; c'est l'homme dans la sève et la fleur de la vie; c'est saint Jean couché sur la poitrine du Maître; c'est saint Paul courant vers Damas à bride abattue; c'est saint Antoine emportant tout son printemps au désert de Kolsim. Voilà le prêtre catholique, selon la règle générale.

« L'Eglise prend par les cheveux la jeunesse toute vive, dévouée par son cœur; elle la purifie dans la prière et la pénitence, l'élève par la méditation, l'assouplit par l'obéissance, la transfigure par l'humilité; et, le jour venu, elle la jette par terre dans ses basiliques; elle verse sur elle une parole et une goutte d'huile : la voilà chaste! Ils iront, ces jeunes

gens, ils iront par toute la terre sous la garde de leur vertu; ils pénétreront dàns le sanctuaire des sanctuaires, celui des âmes; ils écouteront des confidences terribles; ils verront tout, ils sauront tout; mille tempêtes passeront sur leur cœur. Ce cœur restera de feu par la charité, de granit par la chasteté. C'est à ce signe, toujours, que les peuples reconnaîtront le prêtre. Le prêtre pourra être avare, orgueilleux, pharisien; son caractère souffrira sans doute de ces vices honteux; mais néanmoins, tant que le signe de la chasteté restera sur son front, Dieu et les hommes lui pardonneront beaucoup. Ce que ces derniers ne lui pardonneront jamais, ce sera une faute, quelquefois l'ombre d'une faute.

« Grâces à Dieu, le sacerdoce catholique a subi cette épreuve; il la subit depuis bientôt vingt siècles. Ses ennemis l'ont regardé sans cesse, dans le présent et dans l'histoire; ils ont signalé des scandales partiels, mais le corps entier est demeuré sauf. La foi des générations attentives ne s'y méprend pas : elle croit à une vertu qu'elle a trop éprouvée, elle amène à nos pieds des enfants de seize ans, des cœurs de seize ans, des aveux de seize ans; élle les y amène, à la face de l'univers et à l'étonnement de l'impie; elle y amène la mère avec la fille, les chagrins

précoces avec les chagrins vieillis, ce que l'oreille de l'époux n'entend pas, ce que l'oreille du frère ne sait pas, ce que l'oreille de l'ami n'a jamais soupçonné. L'humanité proclame par cette confiance miraculeuse la sainteté du sacerdoce catholique, et la fureur de ses ennemis viendra se briser toujours contre cette arche qu'il porte avec lui. Ils le poursuivront, comme l'armée de Pharaon, jusque dans les eaux profondes; mais le mur, le cristal de la chasteté s'élèvera toujours entre eux et nous. Ils maudiront ce fruit divin qui naît en nous et qui nous protège; ils le maudiront vainement, parce que la malédiction qui tombe sur la vertu est comme celle qui tombait sur la croix de Jésus-Christ, l'avant-veille de la résurrection. » (1)

Nous ne pouvions emprunter des voix plus éloquentes et plus autorisées que celles de Monseigneur Pavy et du Père Lacordaire, pour réfuter les assertions fausses, malveillantes et perfides répandues par M. Tissot dans les quelques pages qu'il a consacrées à la question du célibat ecclésiastique.

Il essaie ensuite de trouver une nouvelle contradiction dans la doctrine catholique; mais, comme toutes les autres, cette contradiction n'existe que

(1) Conférences de N.-Dame de Paris, t. II, p. 50 et suiv.

dans l'imagination hostile ou maladive de l'auteur : « Nous avons vu, dit-il, que l'indignité du prêtre ne porte aucune atteinte à l'efficacité du sacrement qu'il confère. Comment concevoir cette efficacité du sacrement, malgré l'indignité du ministre, quand on nous affirme ailleurs que Dieu est d'autant plus favorable à la prière du prêtre que le prêtre est plus digne ? *tanto facilius exaudiuntur sacerdotes quanto apud Deum sunt digniores. Manus immunda tacta inquinat non mundat.* Voilà qui ne laisse pas d'être grave et difficile » (1).

Observations. — Une réponse courte et précise suffira pour dissiper cette prétendue contradiction. On sait, en effet, qu'il y a dans les sacrements une double efficacité : l'une qui provient du rite sacramentel lui-même et de sa vertu intrinsèque, *ex opere operato*, suivant la langue théologique ; l'autre qui prend sa source dans la piété, la ferveur, et les autres dispositions intérieures du ministre : on l'appelle *ex opere operantis*. La première est essentielle au sacrement, invariable et absolue ; elle ne dépend en aucune façon des dispositions morales du prêtre ; pourvu qu'il applique le rite sacramentel institué par Jésus-Christ, la grâce est infailliblement produite. La seconde, au contraire, est accidentelle

(1) *Introd.*, liv. I, ch. xii, p. 156.

et variable ; elle est proportionnée à la sainteté du ministre, et c'est de celle-là évidemment que doivent s'entendre les textes invoqués par M. Tissot.

Il n'y a donc ici, encore une fois, nulle contradiction ; il n'y a rien de grave et de difficile pour quiconque possède simplement les éléments de la science théologique. Mais ce qui est grave, c'est de voir un membre distingué de l'Université, doyen d'une de nos principales facultés de province, correspondant de l'Institut, accumuler ainsi, avec une inconcevable légèreté d'esprit, dans un livre destiné à la jeunesse, des accusations puériles et odieuses qui peuvent surprendre l'ignorance ou la bonne foi du lecteur.

Il est temps de clore cette longue et fastidieuse discussion de textes, nécessitée, il est vrai, par les besoins de la cause que nous avons essayé de défendre, dans la faible mesure de nos forces; nous l'avons fait sans amertume et sans fiel, mais uniquement pour servir l'Église catholique, notre sainte Mère, et la venger des attaques injustes dont elle est l'objet.

Nous reproduirons, en terminant, ces belles paroles de saint Augustin qui résument admirablement les bienfaits de l'Eglise, et rappellent éloquemment le but modeste de cet écrit :

« O Eglise catholique, mère vénérable et seule légitime des chrétiens, non seulement votre doctrine très pure et très sainte nous enseigne l'amour de Dieu, dont la possession est le souverain bonheur, mais encore la charité envers le prochain ; et cette charité, vous l'exercez généreusement, en fournissant aux âmes toutes sortes de remèdes pour les guérir des différentes maladies du péché. Vous instruisez et vous disciplinez l'enfant avec enjouement, la jeunesse avec force, la vieillesse avec une bonté pleine d'égards : vous faisant toute à tous, et adaptant vos procédés à tous les âges. Vous soumettez les femmes à leurs maris par une chaste et fidèle obéissance, non pas dans un but de grossière volupté, mais pour avoir des enfants et partager les devoirs sacrés de la famille. En donnant aux maris puissance et autorité sur les épouses, vous ne décrétez pas l'avilissement d'un sexe faible, mais vous imposez la loi d'un sincère et réciproque amour.

« Dans la famille, vous inspirez aux fils une obéissance respectueuse et libre; aux parents, une pieuse et ferme autorité. Vous unissez les frères par des liens plus forts que ceux du sang. Respectueuse pour tous les sentiments légitimes du cœur humain, vous ne les brisez pas, vous les sanctifiez ; vous enchaînez par une charité mutuelle les

amis et les membres d'une même maison. Vous attachez les serviteurs à leurs maîtres moins par la nécessité de la condition que par la joie du devoir.

« Par la considération du Père et Seigneur commun qui est au Ciel, vous rendez les maîtres traitables et humains envers leurs serviteurs, leur faisant mettre la douce persuasion à la place du commandement brutal. Vous unissez les citoyens aux citoyens, les nations aux nations, non seulement par le sentiment du besoin mutuel et des exigences sociales, mais encore par une véritable fraternité fondée sur le souvenir d'une commune origine. Vous commandez aux peuples d'obéir à leurs souverains. L'honneur, l'amour, la crainte, le respect, la consolation, le conseil, l'exhortation, la discipline, la réprimande, le châtiment : vous nous apprenez à qui sont dues toutes choses, nous faisant comprendre que si les mêmes devoirs ne s'adressent pas à tous, à tous nous devons la charité, à tous le respect du droit. » (1)

Non, nous sera-t-il permis d'ajouter à notre tour, après le grand évêque d'Hippone, non, rien n'égale ici-bas l'Église pour la somme et le caractère des doctrines qu'elle enseigne, des biens et des droits qu'elle garantit, des devoirs et des vertus qu'elle fait

(1) S. Aug. De moribus Ecclesiæ, xxx.

pratiquer, des consolations et des joies qu'elle répand sur la vie, enfin des espérances dont elle remplit le tombeau. C'est elle qui a discrédité la violence et l'oppression au nom et par l'idée de justice; c'est elle qui, rétablissant entre la matière et l'esprit l'équilibre si hideusement brisé par l'antiquité païenne, a ramené et maintenu parmi les peuples une pureté dont ils avaient perdu le secret. Elle a relevé d'un long anathème la pauvreté, le travail et la douceur, les illustrant par la parole et l'exemple d'un Dieu.

Tutelle des faibles, frein des puissants, rempart des sociétés, elle a toujours agi et elle subsiste comme pouvoir immense, et comme principe d'ordre plein d'une merveilleuse fécondité. Douce et pénétrante lumière des intelligences, règle autorisée et guide infaillible des volontés, mère et maîtresse des âmes, elle s'empare de l'homme tout entier pour appliquer à son activité une noble et salutaire direction, et pour le conduire sûrement à travers les épreuves de la vie présente, jusqu'au repos de son immortel avenir.



TABLE DES MATIÈRES

LYON. — IMPRIMERIE A. STORCK, RUE DE L'HÔTEL-DE-VILLE, 78



